CUADERNOS
DE LA
UNIVERSIDAD DEL AIRE
DEL CIRCUITO CMQ

MENSUARIO DE DIVULGACION CULTURAL

35

QUINTO CURSO
(OCTUBRE 1950 - DICIEMBRE 1951)

LA HUELLA DE LOS SIGLOS

Talleres de
EDITORIAL LEX
LA HABANA

Noviembre, 1951

20 cts.

UNIVERSIDAD DEL AIRE

DIRECTOR: DR. JORGE MAÑACH

EXTRACTO DEL REGLAMENTO DE LA UNIVERSIDAD DEL AIRE:

"La Universidad del Aire es una institución de difusión cultural por medio del radio. Está, por tanto, sujeta a las condiciones de acción que le imponen la índole de ese propósito y el medio trasmisor de que se vale".

. . . .

"El objeto de las disertaciones de la Universidad del Aire es principalmente despertar un interés en los temas de la cultura. Por consiguiente, no aspiran a impartir conocimientos detallados o profundos, sino más bien nociones introductoras y generales que abran una vía inicial a la curiosidad de los oyentes. Como el grado de cultura de éstos tiene que presumirse muy diverso, se procurará prescindir en las disertaciones de todo lo que suponga una considerable formación previa, así como de tecnicismos y pormenorizaciones que fatiguen la atención. Los trabajos deberán ser redactados con toda la llaneza de estilo y amenidad de contenido que el tema permita, procurándose sintetizar y dramatizar lo más posible la exposición, y cuidando más en todo momento de la comprensión de los oyentes que del propio lucimiento".

Las audiciones de la UNIVERSIDAD DEL AIRE se trasmiten todos los domingos de 5 a 6 p.m.

por el

CIRCUITO CMQ

RADIOCENTRO

LA HABANA, CUBA

AÑO III | Noviembre 20 de 1951 | No. 35

Período de tirada: Mensual.

Director: Dr. Jorge Mañach. Administrador: Miguel A. Martín.

Redacción: Circuito C.M.Q.-Radiocentro.

Imprenta: Editorial Lex, Amargura 259.

Suscripción anual: $2.00

Acogida a la franquicia postal e inscripta como correspondencia de segunda clase en la Administración de Correos de La Habana.

Fernando Portuondo

La Expansión Imperial en el Siglo XIX

LOS comienzos del siglo XIX son tiempos de reconstrucción del mundo. Si la Revolución Francesa estaba configurando un nuevo sistema político en Europa y la América española cambiaba su secular régimen colonial despótico por el republicano, las guerras de la Revolución y del Imperio desviaban la atención de las grandes potencias de empresas expansionistas en tierras distantes para concentrarla en el mismo corazón de Europa, dislocado por el terremoto político de Francia primero y luego por la aventura imperial de Napoleón.

En su afán por consolidar el dominio del continente eurásico, el gran guerrero y estadista había renunciado a la posesión de territorios distantes, al menos temporalmente. Por eso las colonias francesas fueron abandonadas a su suerte. Las lecciones de Abukir y Trafalgar lo convencieron de una verdad que los ingleses venían demostrando desde las postrimerías del siglo XVI: que nadie podía aspirar al imperio mundial si antes no adquiría el dominio del mar.

De quién hubiera sido ese dominio, si Napoleón hubiera logrado una paz octaviana, con los enormes recursos de Europa y de parte de Asia para robustecer y extender su imperio, es fácil imaginarlo. Pero lo cierto es que al acabar su carrera el gran corso, Inglaterra poseía fuerza naval incontrastable y que esta circunstancia la colocó en actitud de desentenderse de sus aliados antinapoleónicos, para cultivar las ventajas de su insularidad y

su poderío marítimo. De su espléndido aislamiento solamente saldría cuando viera en peligro sus posesiones, ya por la aproximación de otra potencia, como en el caso de Rusia, al tratar de arrimarse al Mediterráneo por Turquía o por los Balkanes, o ensancharse por el Oriente conquistando Afganistán. Ratificados sus títulos sobre Gibraltar, instalada en Malta, en El Cabo, en Ceilán, en Australia y en Malaca; es decir, en todos los grandes cruceros del mundo, bien podía entregarse Inglaterra después del Congreso de Viena a disfrutar de los productos de sus vastas posesiones y del comercio de ellas y de las que había ayudado a sacudir la dominación española en el continente americano, y se entregaría al deporte de moralizar el sistema colonial propio y los ajenos; noble empresa que tomaron por su cuenta el gran William Wilberforce y un buen número de sociedades filantrópicas, encabezadas por la **London Missionary Society,** la **Church Missionary Society** y la **Society for Propagation of the Gospel in Foreign Parts.** A ellos debe el mundo la iniciativa de cortar el tráfico negrero y, consecuentemente, la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas, así como la determinación del gobierno británico de exigir a España el cese de la trata en las Antillas.

España, perdido el inmenso territorio que se extiende desde California hasta el Cabo de Hornos, de donde la expulsara la pasión de la libertad anhelante de volcarse en el molde republicano de gobierno, desde el inicio del segundo cuarto del siglo XIX cifró todo su afán en conservar el resto de su imperio ultramarino: las islas Filipinas, Cuba y Puerto Rico, y para lograrlo, como es sabido, no encontró mejor medio que afianzar en esas colonias el sistema de las factorías militares; aun cuando las dos últimas habían disfrutado antes de la condición de provincias ultramarinas y tenían fuertes núcleos de población de raíz hispánica. Tal política enredó a España en costosas guerras, de las cuales salió al cabo del siglo sin colonias y arruinada. Portugal, como España, entró en el siglo XIX perdiendo poderío colonial, al ser ganado para la libertad el Brasil. Como España, si conservó algunas colonias fué, antes que por su fuerza expansionista, totalmente agotada, por la rivalidad de las nuevas grandes potencias. Las grandes potencias siempre, pero más que nunca en el siglo XIX, han

mantenido la tesis del perro del hortelano. Extraordinariamente ejemplar es el caso de Cuba, conservada en poder de España todo el siglo gracias a que Inglaterra, Francia y los Estados Unidos ambicionaban apoderarse de ella, y en la imposibilidad de lograrlo por la oposición de las otras, preferían que siguiera en las manos más débiles, como hubo de expresarlo tempranamente un gran estadista norteamericano.

Francia entró nuevamente en crisis expansionista hacia 1830. Apenas constituída la segunda monarquía y aceptada en la Santa Alianza, había tramado hallar compensación de su ayuda militar a Fernando VII de España en su propósito de restablecer el absolutismo, mediante la entrega de Cuba; pero advertido a tiempo de la intriga fraguada por Talleyrand, el Primer Ministro inglés Jorge Canning la vetó escogiendo la oportunidad de una exhibición del poderío naval que lo respaldaba para exigir una declaración francesa de indiferencia por Cuba. El punto débil por donde volvería a convertirse en potencia colonial lo halló Francia en Argel. Un abanicazo del Rey Husein al cónsul francés fué motivo plausible para que Carlos X enviara contra el incivil agresor una expedición de 37,000 hombres, protegidos por más de un centenar de buques de guerra. Medio siglo después, la enérgica y complicada maquinaria administrativa de Francia, habría colocado aquel árido país en condiciones de prosperidad semejante a la de las más productivas colonias inglesas.

Los últimos 20 años de la primera mitad del siglo XIX registran lentos, aislados movimientos expansionistas. Acaso el hecho más notable de la época en política exterior, sea la incorporación de Polonia al Imperio ruso, en 1831. La zarandeada nación, varias veces repartida, vió alejarse la oportunidad de recuperar su independencia al caer en las garras del oso moscovita. Y Chopin derramaría por el mundo el dolor de su pueblo aherrojado, conmoviendo con su música trágica a toda la humanidad culta, excepción hecha de los estadistas.

La segunda mitad del siglo XIX estaba llamada a presenciar el incremento del imperialismo. Ninguna nación que se respetase a sí misma iba a dejar entonces de intentar su expansión a costa de tierras ajenas. En 1853 Nicolás II, por una cuestión nimia,

movilizó el gran ejército ruso y trató de imponer a Tursuía su protectorado. Antes, en 1944, había bautizado al Imperio otomano como "el hombre enfermo". La Guerra de Crimea, con su novelada carga de Balaklava y sus millares de víctimas señaló el inició de una activa oposición de las potencias occidentales a la entrada de los rusos en el Mediterráneo. Cerrada por Francia e Inglaterra aquella vez, Rusia se consolaría de aquella frustración apoderándose de Samarcanda, en tanto elaboraba y mimaba la tesis del paneslavismo, llamada a justificar su intervención tutelar en los Balkanes. La oportunidad se presentó en 1875, cuando una rebelión contra los turcos en Servia, Montenegro y Bulgaria despertó la pasión racial del Zar, quien se lanzó de nuevo contra los turcos para obtener un rápido y favorable arreglo (el Tratado de San Estéfano). Sin embargo, pronto fué el gozo al pozo, pues Inglaterra arrastró a las potencias centroeuropeas a plantear a Rusia un reajuste de las condiciones pactadas con Turquía y, en efecto, en el Congreso de Berlín (1878) fué recompuesto el mapa de los Balkanes. Inglaterra, que al parecer nada tenía que buscar allí, logró que Turquía le cediera la isla de Chipre, pretextando que desde allí protegería las posesiones asiáticas del hombre enfermo...

Mientras los Balkanes se convertían en el polvorín de Europa, en el Extremo Oriente iba montándose otro teatro de rapiñas y disputas. De ese aspecto particular ha de hablar seguidamente un cultivador de las cuestiones orientales.

Mas para que no pueda suponerse que la expansión imperialista se desarrolló por saltos, y se vea que, por el contrario, marchó por pasos contados, conviene decir que colonos europeos, principalmente ingleses y franceses, fueron ocupando en la medianía del siglo islas o simples puertos del Pacífico, unas veces con espíritu evangélico, otras con propósitos comerciales; más probablemente bajo la consigna que había luego de esgrimir cínicamente Cecil Rhodes en Africa: "Filantropía y cinco por ciento".

No es sin embargo hasta la guerra franco-prusiana y la fundación del Imperio Alemán que se desató con todo furor el expansionismo de las grandes potencias del siglo, cuyo teatro principal iba a ser el Africa. Inglaterra, Francia y Alemania iban a ser principales figuras del drama. En las postrimerías del siglo y en

otros escenarios, se sumarían a la cabalgata conquistadora el Japón y los Estados Unidos.

La derrota francesa del 70 despertó en el país dos poderosas corrientes de opinión igualmente agresiva. Una se dirigía a preparar al país para la **revanche**, para una guerra de desquite con Alemania. La otra, a resarcirse de las riquezas perdidas con Alsacia y Lorena adquiriendo nuevas colonias. Bismarck, astutamente, alento la penetración de los franceses en Túnez. Esto distraería el odio francés hacia Alemania y, de añadidura, distanciaría a Italia de la nación que tánto la había ayudado a lograr su unidad nacional. De Túnez, Francia iría extendiéndose a Marruecos por el Oeste y por el Sur al interior del continente negro hasta donde lo consintiera el desierto. Más adelante, su empeño sería empatar sus colonias norafricanas con las que de antiguo poseía en las proximidades del Golfo de Guinea, ensanchadas en el último cuarto del siglo XIX de modo colosal.

Corresponde esta época a la adopción formal de una política imperialista por el gobierno inglés. De hecho, el imperio existía y venía ensanchándose en el siglo con un ritmo nada menos que de 688 Klms. cuadrados de crecimiento diario. Pero tal expansión era obra de simples súbditos aventureros que se agrupaban en cualquier lugar del planeta, iniciaban la explotación de las riquezas del país con o sin la aprobación de los nativos, y después de adquirir cierto incremento de población inglesa y formar una comunidad independiente, solicitaban la protección de la poderosa madre distante. Así fueron formándose las colonias de Australia, Nueva Zelanda, Borneo, Nueva Guinea, El Cabo y otras muchas. Mas en la Era Victoriana un gran político tory, Disraeli, comprendió que, dado el camino andado por la expansión inglesa y la naciente pujanza de otras potencias imperialistas, era preciso dar unidad y calor a la obra anárquicamente llevada a cabo por gente del pueblo. En 1857 se había producido en la India el Gran Motín, episodio que culminó en la matanza de una multitud de indígenas en Delhi, y que advirtió al gobierno inglés de la necesidad de quitar de las manos de la Compañía privada que venía administrándola la enorme colonia de la India. Una Ley para el mejor gobierno de la India unificó el mosaico de principados

del país bajo la autoridad de un Virrey. En 1869 un escritor que iba a hacerse famoso por el solo título de una obra, Dilke, publicó Greater-Britain, donde sugería la conveniencia de unificar bajo ese nombre a Inglaterra y sus hijuelas de todo el mundo, incluyendo los Estados Unidos. Después un profesor de Cambridge, J. R. Seeley habría de organizar un curso sobre el imperialismo inglés, cuyas conferencias publicó en 1884 bajo el título de The Expansion of England. Una corriente de opinión, en la cual no podían faltar voces de pensadores y poetas —Carlyle, Ruskin, Kipling— aupaba el espíritu imperialista inglés. Respondiendo a ese estado de opinión Disraeli compró en 1875 al disoluto jedive de Egipto sus acciones sobre el canal de Suez, del que prácticamente quedó Inglaterra desde entonces como dueña. Al año siguiente hizo dar a la reina Victoria el título de Emperatriz de la India. En los años posteriores Gladstone, no obstante su repugnancia a interesarse por la expansión imperial, se vería precisado a intervenir con otras potencias en Egipto, para quedarse al fin sola Inglaterra con el Alto Comisariado del país del Nilo, revolucionado por un sheik audaz, el de Dongola, Mahdi; en castigo del cual habría que enviar una expedición anglo-egipcia al Sudan y tomar posesión de la región, todo en nombre del orden y la civilización, porque es bueno recordar que Egipto era territorio del sultán turco, cuya incapacidad suplía el genio inglés.

También del otro lado del Africa, en el confín oriental, el agresivo imperialismo inglés ampliaría su círculo. De la Colonia del Cabo habían emigrado en la década del 30 numerosos holandeses que deseaban recuperar el gobierno propio en tierras vírgenes. Se establecieron en las orillas septentrionales del Orange y del Vaal y formaron dos colonias que se fundieron en la República del Transvaal, reconocida por Inglaterra en 1852. En 1867 fueron descubiertas minas de diamantes junto al Orange y en 1886, de oro también en territorio del Transvaal. De todo el mundo concurrieron los buscadores y, naturalmente, en mayor número, los de nacionalidad inglesa. Como por milagro surgieron las ciudades de Kimberley y Johannesburgo. Y no pasó mucho tiempo sin que Cecil Rhodes, un Hernán Cortés muy siglo XIX, iniciara tramas y tentativas de invasión para poner bajo control inglés el Trans-

vaal. La alborada del siglo XX sería saludada en el mundo entero por la fiera guerra de los boers defendiendo su país de las legiones enviadas por el Imperio inglés para sostener la causa de la asimilación de la tierra del oro y los diamantes. Y no faltarían historiadores, como Lord Elton, profesor de Oxford, para justificar el triunfo del antirracismo y el progresismo británico, y alabar las virtudes de Rhodes.

Alemania, sobre todo desde la coronación de Guillermo II, en 1888, trató de poseer colonias también. Mas como el reparto de Africa prácticamente estaba terminado para entonces y sólo había tocado a los alemanes dos pequeños territorios a uno y otro lado del continente, en 1898 el Kaiser obtuvo la aprobación de una ley creando una flota de batalla y dos años después otra disponiendo la construcción de 38 acorazados en el término de 20 años. Italia, menos rica, no podía aspirar a tanto, pero tampoco se conformaba con los restos del festín.

El año 1898 fué particularmente decisivo en la historia del imperialismo. En la primavera, los Estados Unidos, donde venía gestándose un movimiento expansionista y navalista encabezado por Teodoro Roosevelt, se lanzaron a una guerra con España justificada con la nobilísima intención de reivindicar el derecho de los cubanos a ser libres, pues, según las palabras de la Joint Resolution que autorizó el ataque, ya los cubanos eran libres de hecho. Triunfaron ruidosamente, ganaron a Filipinas y Puerto Rico, y empezaron a codearse con los grandes imperios, ninguno de los cuales, sea dicho de paso, se había atrevido esta vez a atravesársele en el camino. Por el contrario, virtualmente, Inglaterra, de antiguo interesada en Cuba, apoyó la actitud norteamericana. Europa estaba cuajada de alianzas secretas y apetitos agresivos. El inglés era el único imperio que podía considerarse satisfecho. Aquel mismo año de 1898 estuvo a punto de irse a las manos con Francia por la posesión de las fuentes del Nilo, a donde llegaron casi al mismo tiempo una expedición francesa desde la costa occidental de Africa y otra inglesa desde Egipto. Era hora de salir del espléndido aislamiento: ningún aliado tenía Inglaterra por el momento. Ganar la simpatía norteamericana pareció entonces

una excelente meta para políticos de la talla de Salisbury y José Chamberlain.

Al siglo XX tocaría presenciar el desenlace de las rivalidades imperialistas de la centuria anterior. Nuestra generación, así, puede decirse que nació en un barril de pólvora.

DISCUSION

DR. MAÑACH: Para iniciar el interrogatorio, el Sr. Juan Luis Martín.

SR. MARTIN: Quería preguntarle Dr. Portuondo: Bélgica es un país muy pequeño. ¿En virtud de qué se instaló en el Congo, que es 20 veces mayor que ella?

DR. PORTUONDO: Hubo un momento romántico en la aventura expansionista; fué aquél en que el explorador Livingston logró penetrar en el interior del Africa y se perdió. Entonces una empresa periodística norteamericana, el Herald de Nueva York, encomendó a un repórter audaz, Stanley, la comisión de hallar a Livingston a cualquier costo. Stanley logró dar con Livingston, que por otra parte, no quiso, aunque estaba muy enfermo, abandonar su aventura. Desde entonces Stanley se convirtió en un experto en las cosas de Africa. Al rey de un reino pequeño como Bélgica, Leopoldo II, que tenía, en cambio, un afán cultural muy grande, se le ocurrió fundar una sociedad para el estudio del interior del Africa, y la sociedad costeó un viaje de Stanley para hacer nuevos reconocimientos más profundos. De este modo, la Sociedad, una sociedad privada, vino a ser dueña de una gran posesión, lo que se llama el Congo Belga. El gobierno belga dió tan poco calor a la empresa, que prefirió que Leopoldo estuviese al frente del Congo, como de un estado libre, o sea, independiente de Bélgica, y así se mantuvo. Pero esto, desde luego, causó preocupación en las potencias. Mientras estuviese en manos de Bélgica el Congo, no habría dificultades de ninguna especie; lo grave sería que alguna de las grandes potencias se apoderase de lo que estaba en manos de una nación débil. De ahí que la rivalidad prusiana e inglesa diera lugar a la tramitación de varios tratados, y de Congresos inclusive. Inglaterra tenía el propósito de obtener porciones del Congo para el ferrocarril de El Cabo al Cairo, la gran cinta que uniría el Imperio inglés de Africa, que fué vetado por los alemanes, y de este modo se mantuvo lo mismo que he dicho de Cuba y de otras porciones del mundo, se mantuvo fuera de las guerras de los imperios de la época, el Congo Belga, precisamente, porque estaba garantizado por la competencia de los grandes imperios.

SR. MARTIN: ¿Pero de todas maneras, Bélgica ha explotado al Congo?...

DR. PORTUONDO: ¡Oh sí! mucho, como Holanda ha explotado sus posesiones de Oceanía, en una manera considerable, sin ser una gran potencia.

DR. MAÑACH: Doctor, ¿hay algunos elementos positivos que atenúen un poco las sombras de ese cuadro de codicias internacionales?

DR. PORTUONDO: Si se quisiera justificar, bastaría analizar el caso de los ingleses. La maquinaria creada por la Revolución Industrial había hecho que Inglaterra y luego otras naciones tuvieran una potencia de producción extraordinaria. Esa producción requería materias primas para hacer más confortable la vida del mundo, y había que ir a buscarlas a otras tierras. Por otra parte, era necesario crear núcleos de población que tuvieran poder adquisitivo para disfrutar de las ventajas de la Era de la industrialización. Todo esto constituye lo que un autor (inglés, por cierto) ha llamado, con cierta ironía, "el Dios del progreso", erigido en el siglo XIX para sustituir a dioses anteriores y que todavía nosotros en cierto grado seguimos venerando.

SR. REYNOSO: Magnífica la conferencia del Dr. Portuondo. Pero ¿no cree que la independencia de la América latina se ha visto adelantada muchos años antes por la ambición y la ayuda económica de Inglaterra más que por las aspiraciones libertarias de sus hombres?

DR. PORTUONDO: Si se analiza profundamente, es muy probable que sí. Al menos hoy estamos segurísimos de que las campañas victoriosas de Bolívar no hubieran podido ser realizadas, como no pudieron ser realizadas campañas victoriosas de ese tipo en Cuba, por ejemplo; si no hubiera habido, detrás de Bolívar, una potencia industrial y guerrera que le pusiera al alcance armas y oficiales. La Legión Británica fué el nervio de la fuerza expedicionaria de Bolívar en su campaña final. San Martín contó también con oficiales y recursos ingleses en su ejército; el Almirante Cochrane fué decisivo en la dominación de la costa del Pacífico y, por tanto, en la posible penetración del Perú desde Chile.

DR. HERIBERTO ORTEGA: Dr. Portuondo, dijo usted en el curso de su disertación que en el curso del siglo pasado hubo un deseo imperialista sobre nuestro país por parte de Inglaterra, de Francia y de los Estados Unidos, y que en virtud del temor mutuo, pudiéramos decir, optaron por dejarla en manos de la potencia más débil: España. Posteriormente, al final del siglo, intervienen los Estados Unidos en el cuadro que usted ha bosquejado, con unos deseos de rapiña similares a los de Inglaterra. Esa intervención se debe, según usted, (al menos así se pudiera colegir de sus palabras) a lo expuesto en la "Joint Resolution" sobre el derecho, que ya de hecho disfrutaban los cubanos, de ser libres. Otras razones políticas, militares, económicas y hasta sanitarias indudablemente indujeron a los Estados Unidos a intervenir en esa cuestión. Sin embargo, al preguntar el Dr. Mañach si no había nada que atenuara esa voracidad, esa rapacidad de las naciones, usted responde incluyendo exclusivamente

a Inglaterra, y choca un poco, a mi manera de enjuiciar las cosas, cómo precisamente cuando los Estados Unidos no tienen opositor, es la única nación rapaz que, precisamente, abandona nuestra isla, mientras las demás permanecen en los pueblos conquistados. La pregunta pues, concretamente, es la siguiente: ¿No cree usted que también los Estados Unidos deben ser incluídos dentro de un tipo de conquista más liberal, sin esas ambiciones rapaces y permanentes, puestas en cierto modo en evidencia por otras naciones?

DR. PORTUONDO: Yo estoy absolutamente convencido, en mi fuero interno, y desde mis fuentes de Historia Cubana, de que si el pueblo norteamericano sintió unas enormes simpatías, desbordadas en el mismo Congreso, hacia la situación del pueblo de Cuba y creyó firmemente que merecíamos la independencia y la soberanía, los estadistas de los Estados Unidos nunca contemplaron con simpatía que llegásemos a la independencia; y lo terrible es que, investigando, hemos llegado en los últimos años, los que nos dedicamos especialmente al estudio de la Historia de Cuba, a la convicción de que el general Wood, el último interventor de los Estados Unidos en Cuba, que nos entregó la República el 20 de mayo y que sin duda alguna, fué un genio constructivo, tanto de nuestro sistema escolar como de nuestro clima sanitario, por lo cual le deberemos eternamente esas dos construcciones; sin embargo, intentó hasta donde le fué posible conseguir de los cubanos que solicitasen su anexión a los Estados Unidos, y cuando se convenció de que lo que había dicho la "Joint Resolution" era una verdad concluyente: que el pueblo de Cuba quería su independencia y la tenía de hecho y no estaba dispuesto a sacrificarla para ir a lo que había sido un ideal medio siglo antes, entonces fué cuando fraguó con Mr. Root, la manera de asegurar a los Estados Unidos un cierto dominio sobre Cuba, y ese dominio se plasmó en la llamada Enmienda Platt. Por eso no me siento inclinado a perdonar al imperialismo norteamericano su actitud en Cuba, porque si le reconoceré toda la vida el beneficio que hizo creando nuestra escuela pública, permitiendo a un gran cubano como Varona organizar una Universidad moderna y reorganizar los Institutos de Segunda Enseñanza, si dió calor a los estudios de Finlay, que no habían recibido de España lo bastante como para que fueran un éxito, y puso unidades sanitarias y hombres de ciencia norteamericanos a practicar la teoría del sabio cubano, construyó el Malecón y carreteras y escuelas, y edificios públicos; en cambio moralmente trató de frustrar el ideal de los cubanos. Eso, desde el punto de vista norteamericano, creo que refuerza la calidad de aquellos estadistas; desde el punto de vista cubano, les resta bastante de nuestras simpatías.

DR. BEGUEZ CESAR: ¿Cuál es la razón de que, al hablar de la Santa Alianza, no mencionara usted el Tratado de 1822, conocido con el nombre de Verona?

DR. PORTUONDO: Bueno, porque fundamentalmente el Tratado de Verona tiende a resolver cosas de Europa. Hasta entonces el movimiento expansionista se había centrado exclusivamente en los problmas europeos, y a Cuba, por ejemplo, solamente de una manera muy indirecta habían de tocarle las consecuencias de ese pacto; pero luego hablo del absolutismo de Fernando VII, vuelto a restaurar en España y desde luego en Cuba, gracias al apoyo francés, acordado en Verona, que trató de ser cobrado mediante esta isla precisamente.

DR. DOMINGO RAMOS: Ayer, casualmente, he dicho en el "Havana Post" que nuestra felicidad se debe a Martí, Wood y Finley. Desde un punto de vista pragmático eso no tiene discusión. Tendré muchísimo gusto en discutir con el Dr. Portuondo desde un punto de vista racionalista.

DR. MAÑACH: Es tan breve la pregunta que no existe.

DR. ROBERTO SIMEON: Dr. Portuondo, sobre la cuestión de la independencia de las Antillas quisiera recordar un pensamiento de Martí. Había que lograr las Antllas libres para evitar a Sudamérica la rapacidad de los yanquis. Pero la pregunta concreta es la siguiente: aparte de la sutileza del imperialismo yanqui en comprar caudillos nacionales, ¿hay alguna otra potencia imperialista que haya utilizado el mismo método?

DR. PORTUONDO: Bueno, los métodos políticos casi siempre están dentro de un mismo sistema; de modo que todos, absolutamente todos, han empleado en general y en una misma época los mismos medios. No creo que pueda hacerse exclusiones completas de eso. Es una monotonía, el de la adquisición de terrenos, por ejemplo, comprados a un jefe de tribu en Africa, por una cosa insignificante, para justificar de alguna manera luego el derecho de propiedad.

Juan Luis Martín

Japón, China y la India

HAY una frase a modo de plegaria y jaculatoria que se repite constantemente por los devotos budistas en el Japón, China y la India, por escrito, a viva voz y hasta para darle eficacia, por tambores y cilindros que se hacen sonar y girar, repitiéndola para que llegue con mayor insistencia a los divinos oídos que la habrán de escuchar. **Namu-Amida** butsu, que no es, a la postre, más que una transcripción fonética de una milenaria oración sánscrita, es ese conjuro por la cual se expresan la gratitud y la confianza hacia el **avatar** Avalokiteshvara, que en el archipiélago japonés es la diosa **Kwan-On,** y en china, la diosa **Kwangyín,** esa misma que ahora se multiplica en los escaparates de nuestras tiendas, y a la que le damos el nombre transcripto de las lenguas orientales: la Diosa del Amor Divino o de la Misericordia. Toda la teología del budismo, con ciertos contagios cristianos que entraron con los nestorianos en China, y que se transmitieron luego a Corea y el Japón, se sintetiza en esa devoción común y en el rezo que significa: **Amén, Señor, amén, sea todo conforme a tu amor y tu omnipotencia.**

Aparte de toda otra consideración de orden teológico, y tomando las cosas por su valor presente en la Historia, ese panteísmo religioso de que está impregnada la existencia diaria de las gentes que en alguna forma han sido influídas por el budismo, hallamos que las normas comunes de conducta que pueda haber entre los pueblos del Japón, China, los países thay (Annam, Cambodia, Laos y Siam), Birmania y la India, proceden de esa aglutinidad del budismo reformado. Por dos caminos se divulgó,

en la época de proselitismo de la doctrina: uno, que tomó la ruta marítima, por el camino de Ceilán, y otro que se detiene en la provincia china de Honán, en el famoso monasterio de Chang-an, tras de haber discurrido por aquellas calzadas casi sin término, por donde, ya en la época de los Antoninos, las civilizaciones del Oriente se ponían en contacto con el mundo helénico y la cultura romana. En Chang-an, reunidos para disquisiciones metafísicas los lamas, los misioneros de Nestorio y los proselitistas musulmanes, con quizá algún rabino amante de la Teodicea, se forjó en torno de Kwangyín, todo ese sincretismo que resulta cosa corriente en los países del Extremo Oriente.

Fuera de eso (que es bastante), entre la India, China, el Japón y los demás pueblos situados más allá de la banda de contacto con el musulmanismo, poco hay de común. Por la geografía, China es un subcontinente bien definido en la inmensidad de Eurasia, aunque ofrezca el raro fenómeno de ser un pueblo megalítico, uniforme en su cultura, continuo, idéntico a sí mismo desde que apareció en la historia, distinto a sus vecinos, incluso al pueblo coreano que ocupa un territorio prolongación del suyo. Sun Yat Sen decía que China era "un pueblo, una raza, una nación y una cultura", macizo todo, sin junturas apenas.

Japón es un archipiélago, que, a pesar de sus islas, posee igual unidad. En la Gran Bretaña, Inglaterra, Gales y Escocia, ofrecen mayor diversidad que el pueblo japonés, repartido en islas. Su historia, incluso en los tiempos feudales y de las guerras civiles, nunca pierde la cohesión. Los grupos étnicos malayoideos, mongólicos e hiperbóreos, se refundieron en esa unidad fuerte, recia, en ese pueblo y muchedumbre, que fué nación y tardó en lograr integrarse en un estado.

La India es otra cosa. Es un subcontinente en lo geográfico y en lo social. Es más discontinuo étnicamente que geográficamente. Es un conjunto de pueblos, de naciones y, durante la mayor parte de su historia, hasta de estados. Es más bien una imagen occidental que una realidad política. No tiene una lengua común, no profesa una moral común, es una simbiosis de culturas. Llamamos "la India" a ese conjunto, por herencia mental nuestra. Desde la Antigüedad, todo lo que estaba más allá de

Persia era la India, el territorio contiguo al río Indo, una masa de polvo de naciones incipientes. Sólo cobró entidad cerrada y se tomó todo ello como un estado, para nosotros, bajo el Imperio Inglés. Aparte de los esfuerzos de las dinastías mongolas, musulmanas, persas o afganas para unir todo ello, la Gran Bretaña fué, como hasta Gandhi y Nehru reconocen, la única potencia dominadora de ese mundo que le dió el elemento aglutinador y lo guió hacia la integración de un todo, acaso por esa disposición tan característica de los anglosajones a la organización federativa. Si examinamos un atlas histórico de la India, fijándonos siempre en las notables diferencias de cada una de las células políticas, sociales, étnicas y religiosas que ocupan su territorio, sería posible, con ciertas reservas, comparar su composición con la de Alemania hasta poco después de la época de Goethe. Ahora, el subcontinente lo ocupan tres estados: el Pakistán, el Indostán y Ceilán, que aunque es una isla, está prendida de la masa continental sudhimaláyica. Y cada uno es, en su forma presente, una república federal. Los enclaves numerosas del islamismo en tierras hinduístas, e hinduístas en dominios geográficos musulmanes, parecen constituir una grave amenaza de dispersión, porque el impulso humano es más bien hacia lo geopolítico que hacia lo geográfico sociopolítico. Debemos hacer notar que el nombre de Pakistán es una invención reciente, de Alí Jinnah, empeñado, a la hora de la independencia, en impedir la dominación de los islamitas de esa parte, por los que él calificaba duramente de idólatras, paganos y refractarios a la fe coránica. Hoy, unos y otros han tenido que optar, para resolver las dificultades de la diversidad antrópica en la administración política, que adoptar el inglés como lengua oficial, del mismo modo que el Imperio Austro-Húngaro tuvo que decidirse por el latín, como vehículo para entenderse tantos pueblos disímiles unidos a una corona.

Pero con todo, en medio de ese caos, perduran todavía entre todos los habitantes de la India los residuos de las leyes de Manú, perpetuados, de variados modos, en un sistema de castas más o menos ostensible; la vitalidad de un panteísmo contumaz a despecho de las facciones islámicas; las reliquias del budismo: la influencia de la Gran Bretaña y los resultados del impacto de la

civilización industrial. Gandhi quiso agregar a todo esto los fermentos del tolstoyanismo que él había asimilado sólo en parte, y los elementos euroasiáticos de la Sociedad Arja Samaj, las tendencias del nacionalismo, que batían con fuerza de tempestad que arrancaba de Occidente, y que rugían y se enfurecían en toda la extensión de Asia, por reacción contra los abusos del imperialismo colonialista.

En el siglo XVIII, ya comenzaban a caer sobre los dos continentes las fuerzas centrífugas del mercantilismo europeo occidental y las ambiciones de dilatación del imperio militar de Rusia. Los cosacos aparecían sobre el Caspio y los grandes estados de poderío marítimo de Europa se presentaban en escena, frente a los dos subcontinentes asiáticos, las islas y las tierras intermedias. Inglaterra consolidaba las presas que en la India había arrebatado a Francia: No se olvide que Sir George Pockock, el almirante que mandó las fuerzas que tomaron a La Habana en 1762 había conquistado sus laureles primeros con la derrota que impuso a las naves del rey de Francia, en la pugna por la India. Poco después, Inglaterra perdía las colonias de América Septentrional, pero metía las garras con firmeza en aquellas regiones. La empujaba en tales empresas el colonialismo de explotación; en América había practicado el colonialismo de poblamiento. No había aparecido todavía sobre el panorama el colonialismo de inversión, creador de las colonias invisibles, con forma de independencia mediatizada, o de protectorado.

Para mediados del siglo XIX, la Revolución Industrial condenaba al esquilmo a los pueblos sobrepoblados del declive del Himalaya. Aquellas muchedumbres que saturan los territorios, que desbordan los recursos naturales, que vegetan y perecen en medio de las alternativas de los climas monzónicos y que intentan agarrarse incluso, como ovejas, de las tierras áridas, y que pugnan por vivir sobre los pantanos y sobre las tierras aluvionales en donde las inundaciones les producirán un día la muerte, como otro día las ardientes sequías, esos pueblos no son agrícolas, sino hortícolas. Subsisten por el trabajo interminable, en la rotación de cosechas, sobre pañuelos de tierra, uncidos por la materia al surco y a la almáciga, hacen alternar con las indus-

trias domésticas los períodos de labor. En sus pueblos densos, de calles estrechas y congestionadas, las pequeñas industrias, con prodigio de paciencia y superación en todos los hábitos, habían construído el inestable equilibrio económico y producido aquellas creaciones que fueron el asombro de Marco Polo, increíbles en Europa, y que perduraron casi hasta mediados del siglo XIX.

Pero todo eso fué herido de muerte por las máquinas. Los telares de Belfast, Birgmingham y Lancaster, descargaron sus fardos sobre la India; la seda tuvo rivales en Occidente; los artículos de lujo y buen gusto se quedaban sin compradores, por la invasión de los fabricantes de Francia, Alemania, los países del Escalda y Bohemia.

Inglaterra avanzaba hacia el Norte. Hongkong se quedaba en sus manos. Shanghai, la ciudad depravada, era un puñal que comenzaba a herir el corazón de China. Por las estepas de los kirghizes avanzaban las huestes del zar, a colocarse a horcajadas sobre la meseta del Irán y las entradas de la India. Habían sido vencidos los armenios, borrados del mapa político como estado independiente; el Cáucaso se convertía en un laberinto ruso; Kokhand, Khiva y Bokhara perdían su condición de estados soberanos; al norte de las fronteras de China, los cosacos ponían sus adarves; el Amur se reconocía como límite del imperio de los Romanoff; en 1857, el Japón veía llegar la marejada al mar de Ojotsk; Vladivostock se funda como ciudadela cosaca avanzada en 1860.

El archipiélago, por su posición excéntrica y al extremo de Asia, lejos del escenario central del drama de los imperios, había podido permitirse el lujo de subsistir como un estado bastante parecido al estado francés de los merovingios, con sus reyes que no regían y sus guerras civiles interminables. Había llegado la hora crítica. Los acontecimientos de tierra firme demostraban que los cañones, los explosivos y las tácticas de los pueblos asiáticos, no podían competir con los cañones, los barcos de hierro y movidos a máquina de los europeos. La estrategia de la mente superaba la estrategia de masas que se movían por líneas interiores de China y los principados de la India. La balística y los altos hornos, como el vapor apresado en las calderas, habían dictado el hundi-

miento final de aquellos pueblos. La plegaria **Namu Amida butsu** perdía su eficacia; el grito arrogante de los minaretes de Medina no salvaba siquiera a los mahometanos. El Japón, con sus tradiciones caballerescas, sus delicadezas exquisitas, su orgullo tan medular, veía acercarse el minuto de las decisiones. **Renovarse o morir,** era la disyuntiva.

El 3 de junio de 1853, la escuadrilla de cinco barcos del comodoro Perry ancla en Uraga. Su presencia casi coincidía con la del almirante ruso, Poutiatine. El norteamericano fondeaba frente a Yedo; el ruso frente a Nagasaki. El archipiélago quedaba envuelto por dos bandas, por los occidentales. Se exigía la apertura de los puertos al comercio internacional. Los holandeses, los franceses y hasta los españoles, que se hallaban en las Filipinas, reclamaban iguales privilegios. Los ingleses merodeaban aquellas aguas, con sus balleneros y los buques de escolta. El **shogun**, o primer ministro militar hereditario, como los ascendientes de Carlomagno, tenía que decidir, pero aunque en todo había decidido siempre, resolvió consultar esta vez con el Hijo del Cielo, deidad viva que habitaba en Kioto, en su palacio-templo. La corte del estratega era partidaria de ligarse a los extranjeros; la del monarca nominal y de origen divino mostraba pocas inclinaciones a tales tratos, por temor quizá de que eso robusteciera a los usurpadores militares. Por fin, las decisiones fueron favorables a pactar, gracias a la actitud que mostró el cónsul norteamericano, Harris, que negoció el primer tratado con los nipones, al año siguiente de su primer viaje.

La situación general interna del Japón hacía temer las consecuencias de todo aquello. Los acontecimientos del continente no eran desconocidos. Además, había toda una tradición literaria que describía la posible amenaza que representaban los pueblos occidentales, iniciada en 1709, por un libro intitulado "Cosas de Occidente que escuchó tratar el autor", Arai Hakuseis, quien había conversado largamente con el misionero católico, Sidotti, que como consecuencia de un naufragio se había quedado en el país. Ese libro se reimprimió muchas veces durante el siglo XVIII. Otro, bajo título de "Costumbres de los Bárbaros Rojos", por Kudo Heisuke, en 1783, refería con pormenores cómo los rusos

habían llegado a las márgenes continentales vecinas del Japón y especulaba sobre los peligros que esto representaba. En 1791, el tratado de estrategia, "Conversaciones militares sobre los países marítimos", de Hayashi Shihei, plantea al Japón por vez primera la necesidad de poseer una escuadra capaz de enfrentarse con los bárbaros. Pero las condiciones que tales autores anunciaban se habían agravado con la presencia de las escuadras de hierro, dotadas de artillería con la cual no podían competir los buques nipones.

Había algo peor. El shogunado carecía de recursos militares, en el orden material, pero también en el orden moral. La clase guerrera, con el uso continuado del poder indisputadamente a través de tantas generaciones, se había afeminado; los edictos contra el lujo no tenían fuerza contra los militares; el samurai prefería frecuentar los lugares de placer antes que la plaza de armas. La burguesía mercantil protestaba de todo eso, al par que se hacía poderosa y lograba pasar a la clase de los guerreros y los funcionarios. Impuso al fin su cultura, dando uniformidad a las costumbres. Con esto, cobraba influencia, que llevó a disposición del Hijo del Cielo. En estas condiciones, después de muchas intrigas y vicisitudes, el 9 de diciembre de 1867, tras de vencer a los clanes militares rebeldes, el emperador anuncia que reasume la dirección del estado. Siguió a esto la guerra civil, y, en abril de 1868, abolido ya el shogunado por real cédula del 15 de enero, Mutsuhito, en el palacio imperial de Kioto, emite su famoso rescripto que hace obligatorio el "Juramento de Cinco Artículos", que es la carta de libertad del pueblo japonés, sobre el cual se construirá la constitución que rigió hasta nuestros días. Establece: "1) Se procederá a convocar una Asamblea, cuyas resoluciones se adoptarán de acuerdo con la opinión general; 2) los súbditos de todas las clases colaborarán, sin distinción, al beneficio común; 3) los funcionarios y militares laborarán de acuerdo y se hará que el pueblo sea tratado en modo de producirle satisfacción y contento; 4) quedan abolidos los usos defectuosos de los viejos tiempos y el pueblo obrará ajustando su conducta a las leyes del Cielo y de la Tierra; y 5) se buscará el saber entre

todos los pueblos del mundo, a fin de que el Imperio alcance la plenitud de la prosperidad.

"Proclamamos, para realizar esta reforma sin precedentes, en presencia de los dioses del Cielo y de la Tierra, que estos principios quedan promulgados como ley sustantiva de la nación, porque así lo reclama la salud pública. Que se unan, pues, todos nuestros súbditos, para obrar conforme a estos principios".

Después de este acto, el Japón se entregó a realizar ese programa. Nación nacionalista y fieramente orgullosa, no hizo de la envidia hacia los demás instrumento de su política. Imitó todo lo que le era útil. Reformó sus instituciones; la nobleza renunció a sus privilegios, y así, para fines de siglo, era ya un estado moderno. La derrota de China por sus fuerzas, demostró que había en Asia un nuevo poder. Se salvó del colonialismo. Y cuando detuvo en Manchuria la expansión imperial rusa, a principios de este siglo, se convirtió en el símbolo de la gran idea asiánica. Fué el faro de los nacionalistas de China, la India, Java, Siam, Birmania y hasta de los estados árabes. Su incipiente democracia, su régimen parlamentario, sus industrias fueron el modelo y la esperanza. Y así, desde el archipiélago descendió hacia el sur el hálito de renovación y democracia, que produjo la crisis del despotismo y el coloniaje. De últimos de 1931 a 1941, trató de revivir el espíritu shogunal. Pero la derrota de los grupos militares, imitadores también de Alemania, Rusia e Italia, coloca de nuevo al Imperio en una posición de poder necesario en el equilibrio del mundo. Hay planteada una interrogación: ¿Logrará el Japón salido de la derrota de la Segunda Guerra Mundial recobrar su posición en el corazón de los patriotas de Asia?

DISCUSION:

DR. PORTUONDO: Para encauzar las preguntas hacia donde supongo que debe privar la curiosidad general: ¿nos quisiera ilustrar el Sr. Juan Luis Martín, sobre el proceso de Corea anterior a la situación actual?

SR. MARTIN: Antes de la situación presente, Corea era un pueblo que tenía un carácter propio, exclusivo, en el Extremo Oriente. Tenía y tiene una personalidad única. La lengua era monosilábica, con cierto contagio de aglutinismo, igual que el japonés, y también mezclados de razas

mongólicas con una raza original que había allí, probablemente emparentada con los esquimales. Desarrolló una cultura particularísima, porque fué un pueblo fundado por un filósofo. Es el único caso en la Historia en que un filósofo ha fundado un pueblo que haya durado. Hubo un experimento en Checoeslovaquia que es un fracaso, y el del Estado Georgia, de Locke, fracasó también; pero en Corea duró el Estado fundado por Ki-tsé, que era un filósofo coetáneo y discípulo de Confucio. La bandera de Corea tiene hasta un símbolo de Confucio, un fetiche de la antigua religión de China. El pueblo era independiente; China le concedería una especie de protectorado, como el que tenía sobre el Tíbet. Los chinos nunca han sido muy aficionados a instalarse en ningún lugar y explotar a la gente, si no que han llevado su cultura y lentamente han convertido a todo el mundo, han enseñado a escribir jeroglíficos, pero la gente se ha quedado. Los japoneses, los chinos y los coreanos y los annamitas escriben en las mismas letras; se entienden entre todos los que hablan lenguas distintas. Por eso el pueblo de Corea era un pueblo independiente hasta que vino la lucha imperialista. Rusia quería apoderarse de Corea para dominar el pedazo del golfo que está al Oeste de la península y tener una salida a aguas calientes. El Japón está menos distante de Corea que la Isla de Pinos de Cuba. Naturalmente, el Japón no podía aceptar que se estableciera Rusia allí; a causa de esto, los japoneses empezaron a intervenir en Corea y los rusos también. A consecuencia de esto, vino la guera ruso-japonesa, que en parte se debió a esto, y entonces Corea primero como un protectorado y después como una provincia especial. Los japoneses hicieron en Corea exactamente lo mismo que hicieron los rusos en Polonia: mandar a un virrey en representación del Emperador del Japón, luego convertir al virrey en gobernador y absorber el país totalmente. Así que el Japón destruyó la independencia de Corea, pretextando que una necesidad estratégica lo obligaba a ocupar su territorio. Claro que la necesidad estratégica existía y existe todavía, pero el punto capital de todo esto es que no solamente aprovecharon la coincidencia extratégica para establecerse allí, sino también para hacer una explotación directa y pretender que los coreanos no hablaran ni su propio idioma.

¿Está complacido doctor, o he omitido algo?

DR. PORTUONDO: No, yo encuentro muy interesante su disertación como siempre, Sr. Martín.

DR. MAÑACH: ¿Alguna pregunta del público?

SR. RAUL CHACON: ¿Qué doctrina, qué escuela, se puede llevar a la India para civilizar a esos individuos?

SR. MARTIN: Ninguna. Con la gente de la India como con la gente de muchas partes del mundo, no se puede hacer nada. Los pueblos del Extremo Oriente son muy difíciles de manejar. A mí me contaba un hombre que ha viajado por esas partes que usted llega y se encuentra tal cantidad de gente, tal enormidad de gente, tantos prejuicios, que uno

dice: Esto no tiene arreglo. La única solución sería que esa gente pereciera ¿verdad?

DR. MAÑACH: ¡Ese es el pronunciamiento más imperialista que se ha hecho esta tarde aquí!

SR. MARTIN: La gente de la India no tiene arreglo; le voy a decir por qué. Gandhi aplicó a su filosofía la doctrina de Tolstoi. Tolstoi era un hombre que pretendía haber descubierto dos mandamientos más de la Ley de Dios a través de un Nuevo Testamento y aconsejaba practicar la caridad, Gandhi practicaba la caridad hacia los intocables, pero no simplemente la caridad para ayudarlos, sino para ayudarlos a subir, a que no fueran intocables. Logró convencer a muy pocos intocables. Convenció a ingleses que se convirtieron en discípulos de él; convirtió a mahometanos, a gente de las clases intelectuales de la India, a gente del grupo brahmánico, como Nehru. Nehru era un hombre millonario convencido por estas ideas, que renunció a todo, renunció a toda su fortuna, a su casta, a todo, en favor de su pueblo !Pues los intocables ahora son los que en el Congreso de la India le piden la cabeza a Nehru!

UN OYENTE: ¿Hasta qué punto logró Gandhi la unificación de la India?

SR. MARTIN: No la logró. La unificación de la India no la ha logrado nadie, nadie. El aspecto que ofrece actualmente el mapa de la India, con sus diferentes razas y religiones, es un aspecto semejante al que ofrecía el mapa de Alemania en la época de Goethe; una serie de principados y casas minúsculas que luchan entre sí. Hay una lucha perenne dentro de la India es muy dudoso que ese país pueda alcanzar algún día su unidad.

SR. J. DE JESUS CISNEROS: ¿A qué atribuye usted el que países tan antiguos en el mundo, como China y la India, no produzcan literariamente figuras de carácter universal?

SR. MARTIN: Bueno, lo que pasa es que es muy difícil entender las lenguas orientales, y es muy difícil, además, entender la forma de pensamiento de ellos; piensan distinto que nosotros. Imagínese usted una gente que tenga que escribir sus pensamientos en jeroglíficos; eso no puede llegar nunca a occidente; una novela china sería insoportable en América.

SR. ROBERTO SIMEON: Sr. Martín, las orientaciones expansionistas de la autocracia zarista rusa ¿no han sido iguales a los alineamientos expansionistas de la autocracia bolchevique en Rusia?

SR. MARTIN: Exactamente, porque la cuestión que se trata de realizar es el pensamiento del Príncipe de Truezko, que proponía crear un imperio euro-asiático, establecerse en el centro de Eurasia, en el corazón del mundo, que dice McKinley; y se han establecido, en efecto. Quedan libres nada más que las tierras periféricas. En tiempos del Zar se opinaba que la Iglesia ortodoxa rusa salvaría el género humano a través del evan-

gelio griego; ahora, se quiere salvar al mundo con una doctrina falsa de exportación, que no se practica en Rusia. Porque yo no comprendo cómo hay gente que sin enterarse de la Historia de Rusia, sin conocer su evolución histórica, sin conocer el panorama geográfico de Rusia, sin comprender lo que valen nuestras propias ideas y lo que valen nuestras propias conquistas, sean capaces de aceptar como una verdad esas tonterías que mandan a la exportación, que no pueden creer nada más que los individuos fanatizados.

DR. MAÑACH: Una última pregunta.

DR. BEGUEZ CESAR: Dígame Sr. Martín, ¿el budismo es la religión del Asia?

SR. MARTIN: ¿El budismo?

DR. BEGUEZ CESAR: Sí.

SR. MARTIN: El budismo no es la religión de Asia, como el cristianismo no es la religión de Occidente.

DR. BEGUEZ CESAR: Pero cuando entra en el Japón sufre una modificación, que es el llamado sintoísmo.

SR. MARTIN: No, el sintoísmo no tiene nada que ver con el budismo. El sintoísmo es el culto de los antepasados, una especie de espiritismo.

DR. BEGUEZ CESAR: Bueno, pero que guarda una íntima conexión con el budismo.

SR. MARTIN: Ninguna.

DR. BEGUEZ CESAR: Entonces, ¿cuál es la religión del Japón antes de la ocupación americana

SR. MARTIN: El animismo, el animismo sintoísta. La palabra shinto quiere decir: "camino de los espíritus", es una forma de espiritismo, es la veneración de los antepasados. En el Japón, como en China, se practica una forma de espiritismo; transcribiendo esa idea, a las ideas nuestras, sería como un pueblo que no tuviera más religión que adorar las ánimas del purgatorio. El budismo es otra cosa; tiene un sistema teológico para alcanzar la salvación del hombre incluso por una intercesión, hay una mediación. Así es que hay una teología budista y no hay una teología sintoísta.

Juan Portell Vilá

Pasteur y su tiempo

EN la tarde de hoy se nos ofrece la oportunidad de hacer llegar a los asiduos oyentes de la Universidad del Aire un breve resumen de la vida de Pasteur y el conjunto de sus descubrimientos científicos, que le han valido el título de Benefactor de la Humanidad, en boca de los más grandes sabios de su época.

Luis Pasteur, fué el descubridor de muchos microbios o bacterias, de tal manera que podríamos llamarlo el Padre de la Bacteriología. Descubrió la manera de destruir las bacterias juntamente con sus esporos y, por tanto, fué el fundador de la asepsia, que en cirugía tiene una gran ventaja sobre la antisepsia, como la practicaba el célebre cirujano Lister, que antes de empezar una operación impregnaba el aire del salón de operaciones con pulverizaciones de sustancias desinfectantes. Después que Pasteur empezó a recomendar el empleo del autoclave como el medio más eficaz para esterilizar el instrumental de cura, se ha logrado que no se infecten las heridas después de las grandes operaciones quirúrgicas.

Luis Pasteur era orundo de una familia antigua de Francia, arraigada desde hacía siglos en la región del Franco-Condado. El padre de Luis Pasteur, huérfano desde su infancia, fué educado por su abuela; cuando llegó a la edad militar sentó plaza de soldado en los ejércitos de Napoleón, y a fuerza de tenacidad y coraje, a los tres años de servicio ascendió a sargento mayor y además lo hicieron Caballero de la Legión de Honor.

Después de la abdicación del Emperador Napoleón, Juan José Pasteur, que así se llamaba, regresó a la pequeña población de Salins, para continuar su oficio de curtidor de pieles, y pocos meses después contrajo matrimonio con la joven Juana Roqui. En busca de mejor suerte se vió obligado a trasladarse a la pequeña población de Doll y se estableció allí, en una sencilla casa de la calle de los Curtidores. En ese lugar nació el futuro sabio Luis Pasteur el día 27 de Diciembre del año de 1822.

La familia Pasteur tuvo que radicarse después en la población de Arbois donde tenía varios amigos. La casa era visitada con frecuencia. Fué allí, donde el joven Pasteur recibió sus primeras impresiones juveniles. Escuchaba con atención las conversaciones en que se exaltaba el amor a la Patria, al trabajo honrado y otras virtudes ciudadanas y, bajo el influjo directo de su padre, se impregnaba de los más altos y nobles sentimientos. Cursó sus primeros estudios en el Colegio de Arbois; en un principio, fué un alumno poco brillante y no mostraba ninguna cualidad que lo distinguiera de sus compañeros.

Pasteur, había heredado de su padre, una voluntad férrea, que ya empezaba a manifestarse y que debía ser más tarde la tónica dominante de su vida. De su madre, había recibido una naturaleza llena de sensibilidad, junto con una imaginación vibrante y, sobre todo, una gran facultad intuitiva y la afición por las artes y la poesía.

A los diez y seis años de edad, su padre quiso que se trasladara a París, con el objeto de prepararse para hacer el ingreso en la Escuela Normal, pero una vez instalado en la pensión Barbet, se sintió tan desolado, que el mismo dueño de la pensión se apresuró a escribirle a su padre y éste decidió traerlo consigo, para su casa. De regreso a Arbois, parecía que esta crisis, que le había producido un insomnio pertinaz, iba a prolongarse por largo tiempo, pero el joven Pasteur se repuso de su primer fracaso y bien pronto demostró que podía continuar sus estudios. Al año siguiente pasó al Instituto de Besanzón, donde terminó un curso de Filosofía. Como el padre del joven Pasteur deseaba para su hijo un puesto de profesor, lo envió nuevamente a París para que ingresara en la Escuela Normal y en efecto, ya más seguro de sus

nervios y, en posesión de su primer grado, obtenido en Besanzón, entra con pie firme en la Escuela Normal. Conquistó el cuarto lugar entre multitud de concursantes y eran tan grandes los deseos que tenía de respirar el aire de aquella vetusta casa, que abrevió sus vacaciones y se alojó en ella, días antes de la apertura de curso.

Además de seguir sus estudios como normalista, asiste a las clases de química del Profesor Dumas, en la Sorbona, y bien pronto tiene la satisfacción de ser admitido en el Laboratorio de investigaciones, de dicho profesor. Desde este momento el joven Pasteur se ha situado en el buen camino para desarrollar sus facultades de investigador. Por fin, después de tres años de duras pruebas, hace su examen final de ciencias Físicas, en el año de 1846, obteniendo el tercer lugar, entre catorce concursantes.

A partir de este momento quedaba trazada la trayectoria científica que conduciría a Luis Pasteur a la meta gloriosa de su fama universal.

Pasemos a describir las investigaciones científicas y los distintos descubrimientos que lo hicieron el sabio más famoso de su época. "Mi carrera científica, ha dicho el propio Pasteur, comprende tres largos períodos, que a su vez pueden subdividirse, en siete etapas bien disímiles entre ellas. El primer período abarca los diez años comprendidos de 1847 a 1857, en que dediqué mi mayor atención a la Cristalografía. El segundo período, de 1857 a 1877, cuando estudié las distintas clases de fermentaciones y, después de esta última fecha, me ocupé en descubrir los gérmenes causantes de las enfermedades contagiosas. ¿Cómo pasé, se han preguntado mucho, de estos primeros estudios a los siguientes, si aparentemente no tienen conexión alguna?

La explicación de esta incongruencia tiene una respuesta muy fácil, decía Pasteur: Esta es una prueba más de que la Ciencia, no es más que una..

¿Hasta dónde podrá llegar en sus investigaciones, el joven Catedrático, se preguntaban sus amigos? Parece talmente que una especie de predestinación le iba señalando el camino de sus futuros descubrimientos. Porque Pasteur, que empezó estudiando la estructura interna de los pequeños cristales, descubriendo la

disimetría molecular de los dos ácidos tartáricos y paratartárico, termina, en sus últimos años de vida científica, descubriendo las diversas vacunas, tanto preventiva como curativas, entre ellas, la vacunación antirrábica, con la cual hizo variar el destino cruel de las personas atacadas de rabia, pues con sólo la aplicación de unas cuantas inyecciones, se puede evitar que el virus rábico logre alcanzar el sistema nervioso.

Se sabía por ejemplo que en el carbonato de calcio existen tres átomos de oxígeno, uno de calcio y otro de carbono. ¿Pero cómo se disponían en el interior de la molécula? Además se encontraban moléculas que, con el mismo número de átomos, poseían propiedades distintas. Fué Pasteur quien después de largas investigaciones pudo descifrar el enigma, y ello sirvió para establecer las bases de la Cristalografía moderna. Mitscherlich demostró que por el **isomorfismo** se podía sustituir un átomo de calcio por uno de magnesio, sin que se alterase la forma de la molécula. Delafosse estudió de preferencia la hemiedría, fenómeno que consiste, en no cumplir con las leyes de la simetría, lo que sucede con algunas sales, que al cristalizar, no presentan todas sus facetas en correspondencia con las demás. Biot había observado que algunos cristales hemiédricos podían desviar la luz polarizada, unos hacia la izquierda y otros hacia la derecha, fenómeno estos a los cuales no se les había podido dar una solución satisfactoria.

Pasteur pudo encontrar la explicación científica de todos estos hechos con un experimento que resultó decisivo y que le valió el ser considerado como el fundador de la Cristalografía Moderna. Este experimento consistió en mezclar la misma cantidad de cristales en una solución, para que los que polarizaban la luz a la izquierda y los que la polarizaban a la derecha, se neutralizaran mutuamente. Más tarde en París se decidió a presentar a la Academia de Ciencias, un extracto de su Memoria, donde daba a conocer los fenómenos producidos por el **dimorfismo** poniendo por ejemplo la diferencia que existe entre la cristalización del azufre, cuando se funde en el Crisol, en vez de disolverlo con el sulfuro de carbono y acompañando una lista de las sustancias que sufrían esta transformación. Otro de los triunfos de Pasteur

fué el haber obtenido en su laboratorio el ácido racémico, por lo que se le concedió el premio de mil quinientos francos que había ofrecido la Sociedad Química de París.

El gran mérito de Pasteur fué que, en el fondo, todos sus trabajos e investigaciones, guardaban una gran relación entre sí. Llegó a extender su teoría de la disimetría molecular a la constitución del Universo, cuando aseguraba, en sus múltiples conferencias, que el hombre, lo mismo que un pedazo de mineral, es asimétrico, y que algo parecido podemos encontrar contemplando la Naturaleza toda.

Veamos ahora cómo Pasteur se inicia en el estudio de los fermentos.

En una ocasión, estando en su Laboratorio, se le ocurrió romper un cristal de tartrato y luego lo sumergió en un poco de "agua madre". Al comprobar que este cristal roto volvía a rehacerse, tuvo la buena idea de comparar este hecho a la cicatrización de las heridas. Por otra parte había observado también que los tartratos sufrían verdaderas fermentaciones, y que éstas pudieran ser el resultado de la presencia de seres microscópicos que hacían las veces de formentos; es decir, que partiendo de la Cristalografía, llegaba a remontarse al origen de los seres vivientes.

Nombrado profesor de química y decano de la Nueva Universidad de Lille en el año de 1854, después de cumplir con todos sus deberes todavía le quedaba tiempo para proseguir sus investigaciones partiendo de reflexiones como éstas, ¿por qué la la pasta pesada de la harina, mezclada con un poco de agua, se transforma en pan liviano y sustancioso? Cuando empezó a estudiar los fermentos, la teoría más aceptada era la de Liebig, que atribuía los fermentos a las materias en vías de descomposición. Desde el primer momento Pasteur desechó esa teoría, opinando, por el contrario, que la fermentación era un **fenómeno de vida, y no de muerte.**

En agosto de 1857, tuvo la oportunidad de ensayar varias técnicas con cultivos puros y al demostrar que, cada vez que nos encontremos con un líquido albuminoso, al cual se le añade cierta cantidad de agua y azúcar, podemos estar seguros que se

observan transformaciones químicas que facilitan la procreación de los gérmenes. La fermentación alcohólica también fué estudiada por Pasteur a partir de diciembre de 1857. Hizo llegar a la Academia de Ciencias su primera memoria sobre la fermentación alcohólica, demostrando el papel que desempeña el azúcar y, además, que la glicerina y el ácido succínico son productos constantes de esta fermentación, mientras que el ácido láctico es un producto accidental, determinado por la fermentación láctea. Explicaba asimismo que la levadura de cerceza representa un gran papel mientras dura la fermentación alcohólica.

Pero lo más instructivo de todas estas cuestiones fué cuando Pasteur proclamó ante la Academia de Ciencias que la fermentación **era el resultado de la vida sin aire** y que la levadura de la cerveza lo mismo podía vivir extrayendo el oxígeno del aire libre como subsistir en lugares completamente cerrados. Demostró haber experimentado con multitud de gérmenes, que podían clasificarse en acrobios y anacrobios, según se desarrollaran mejor con provisión de oxígeno o sin él. Esta manifestaciones conmovieron el auditorio, por lo mucho que se apartaban de las creencias que hasta entonces se habían sustentado. Insistió en que la putrefacción se debía a los fermentos del género vibrión, el de la fermentación butírica, por ejemplo, y que el simple contacto del oxígeno, hace decrecer la actividad de este vibrión hasta que muere.

Veamos ahora la parte práctica del estudio experimental de los fermentos. Citaremos un solo ejemplo que nos puede servir de modelo para ilustrar los descubrimientos de Pasteur. Los fabricantes de vinagre de Orleans, operaban en esta forma. Tenían toneles hacinados donde introducían dos terceras partes del vinagre hecho y, le agregaban la tercera parte de vino; sobre la superficie de esta mezcla se formaba una delgada película, cuya composición se ignoraba, pero que era indispensable para que se realizara la acetificación. ¿Qué era esa película que necesitaba de una corriente de aire para que pudiera prosperar? Pasteur necesitó más de un año para llegar al convencimiento de que la acetificación provenía de un microbio que el bautizó con el nombre de Mycoderma Aceti y que tenía por función tomar el

aire y su oxígeno, para enseguida transportarlo al resto de la masa que de esa manera quedaba oxidada. Ahora viene lo más interesante: este micoderma del vino podía enfermarse y, según el caso, podía producir buenos o malos vinagres. Hasta entonces los vinagreros de Orleans estaban a merced de un sin fin de contingencias, que Pasteur logró reducir al mínimo, con el conocimiento del agente causal. Pasteur les enseñó el método para obtener buenos vinagres y les hizo ganar muchos millones de francos.

Algo parecido logró con el cultivo de los vinos, salvando de la ruina a muchos cosecheros. Una de las personas que más se interesaron por estos descubrimientos fué el Emperador Napoleón III, pues se trataba de salvaguardar una de las principales cosechas de Francia.

Durante más de 15 años la región del sur de Francia se vió azotada por una plaga que acababa con la vida del gusano de seda produciendo la ruina de la industria de seda en toda Francia. Los sericultores pidieron ayuda al Gobierno y entonces se comisionó al Prof. Dumas, que al mismo tiempo era senador del Reino, para que buscara la ayuda del sabio Pasteur y averiguase el origen de tan terrible mal. Accedió Pasteur, y ambos recorrieron la zona afectada para obtener el mayor número de informaciones y averiguar de dónde procedía el mal.

Después de un año de severas observaciones el sabio llegó a la conclusión de que únicamente separando los huevos de posturas corpusculosas se podía erradicar la epidemia, y en efecto, se logró salvar a los sericultores de una ruina segura.

El descubrimiento de la vacuna anticarbuncosa señala uno de los momentos más brillantes de la carrera científica de Pasteur, no sólo por su eficacia, sino también porque con su obtención se establecía la ruta a seguir para la obtención de otras muchas vacunas. Como en el caso de la enfermedad del gusano de seda, el Ministerio de Agricultura encomendó a Pasteur la tarea de resolver la situación desesperante en que se encontraban los ganaderos que sufrían todos los años enormes pérdidas. Con el mismo fervor de siempre, se trasladó a la región de Chartres para adquirir informes y hacer observaciones personales. Un día reparó que ante de su vista se extendían varios lotes de tierra

que tenían un color más obscuro y preguntó a la persona que lo acompañaba cuál pudiera ser el motivo de esa diferencia de color. Se le contestó que pudiera deberse a que el año anterior habían sido enterrados en ese lugar infinidad de carneros muertos de carbunco. Este solo dato puso en camino a Pasteur para recoger varios gusanos que se habían alimentado con la sangre de los carneros muertos de carbunco y que alojaban multitud de esporos de esa misma enfermedad, y en efecto, la bacteridia carbuncosa se alojaba en la sangre de los carneros como ya había asegurado Davaine muchos años atrás, cosa que Pasteur también había comprobado. ¿En qué forma penetraban las bacteridias carbuncosas, en la sangre de los carneros y los bovinos? Muy pronto le encontró la solución a esto, que parecía tan difícil de averiguar. Las cosas pasaban de esta manera: Los carneros y los otros animales que se alimentan de hierba muchas veces se lastiman el borde de la lengua con la hierba seca y de ahí, por las heridas, las bacteridias pasan a la circulación.

Para comprobar si Pasteur había ya obtenido vacunas curativas y preventivas contra esta enfermedad, la Sociedad de Agricultura lo invitó a que aceptara esta prueba bien rigurosa: Situar en la finca Ponilly-le-Fort 50 carneros compleamente sanos; a 25 de ellos se les aplicarían las vacunas de virus atenuado y a los otros 25 la vacuna virulenta, para producir la enfermedad. En efecto, en el día señalado por Pasteur morían, el día 31 de mayo de 1881 los carneros a los cuales se les había aplicado la vacuna virulenta, mientras que los otros 25, siguieron viviendo. Esta demostración tan concluyente le valió el premio de una medalla de oro de la Sociedad de Agricultura de Francia. Por su parte, el Gobierno le concedió el gran Cordón de la Legión de Honor.

Pero lo más importante de todo esto fué la Comunicación que con fecha 13 de junio dirigió a la Academia de Ciencias, informándole que de la misma manera que había podido demostrar lo de la vacuna anticarbuncosa, él contaba con otras vacunas preventivas y curativas para suprimir el cólera de las gallinas y otras enfermedades contagiosas, con la condición que pueden ser transportadas de un lugar para otro, sin que pierdan su eficacia.

Todos sabemos que el mayor tributo que se le ha rendido a Pasteur, ha sido el hermoso edificio construído en París, que lleva por nombre "Instituto Pasteur", con donativos de personalidades del mundo entero. Fué inaugurado con toda pompa el día 14 de noviembre de 1888, con la asistencia del Presidente Sadi-Carnot y, representantes de todas las Corporaciones Científicas. Siguiendo el ejemplo de Francia, ya existen distintos Institutos Pasteur en varias capitales del Mundo.

Aquí en Cuba, por ahora, no hemos limitado ha levantarle un modesto busto en la Plaza Pasteur, que circunda el Hopistal de Maternidad en el Vedado y esto gracias a las gestiones que hizo una Comisión compuesta de representantes del Municipio de La Habana y miembros de la Academia de Ciencias, con el respaldo de la Embajada de Francia que acogió con calor tan bella iniciativa. Ahora para terminar, acudiremos a un pensamiento de Renán que dice: que si existe la gloria en el otro Mundo el primer puesto debe reservarse para el hombre bondadoso, el segundo para el filósofo y el tercero para el científico y ya hemos visto que Pasteur reunía estas tres cualidades.

DISCUSION:

DR. MAÑACH: El Sr. Martínez va a iniciar el interrogatorio.

SR. MARTINEZ: En primer término deseo felicitar al Dr. Portell Vilá por su disertación, y quisiera preguntarle lo siguiente: ¿Cree usted, doctor, que en el Siglo XX se haya producido alguna figura científica en el campo de las materias en que Pasteur fué grande? Y en ese caso, ¿cuál ha sido su aporte a la ciencia moderna,...

DR. PORTELL VILA: La prueba más concluyente de que Pasteur sigue en primera línea es que los franceses, cuando quieren tapar la gloria de los científicos alemanes, al primero que nombran es a Pasteur; con eso está contestada la pregunta.

DR. DOMINGO RAMOS: Felicito muy cordialmente a mi distinguido compañero y admirado amigo Dr. Portel Vilá por la excelente conferencia que ha hecho sobre Pasteur. Quiero hacer solamente una observación relativa a Finlay. En el número de septiembre de 1943 del "Reader's Digest", en la página 51, hay un sello con la cara de Finlay, que comienza un trabajo que se titula: "Carlos Finlay, el Pasteur olvidado de las Américas', por Louise M. Mill, y para apoyar a esa señora deseo decir lo siguiente: En 1881, cuando a Pasteur los agricultores

franceses le mandaban los carneros para que hiciera su prueba doble, Finlay presentaba su descubrimiento y recomendaba las medidas para evitar la fiebre amarilla. Finlay necesitó 20 años más; un Martí, una guerra hispano-americana y un Leonardo Wood, para que le hicieran igual ofrecimiento.

DR. HERIBERTO ORTEGA: Voy a felicitar en primer término al distinguido compañero Dr. Portell Vilá, sumándome a las manifestaciones hechas por el Dr. Ramos en el sentido de la brillante conferencia que ha desenvuelto. Pero quedaría trunco mi pensamiento y no fuera honrado conmigo mismo, si no terminara de decirlo a plenitud. Se ha enmarcado en el ciclo de conferencias de la Universidad del Aire, titulado: La Huella de los Siglos, la conferencia sobre Pasteur. Desde luego, dentro de la línea marbanista, acepto su enmarcamiento y lamento que...

DR. MAÑACH: Perdóneme doctor, ¿qué cosa es la línea marbanista?

DR. ORTEGA: Luego yo tendré mucho gusto, privadamente, en explicárselo al distinguido profesor.

DR. MAÑACH: Es que estoy seguro que el público comparte mi curiosidad.

DR. ORTEGA: Si es para el público, lo voy a decir. La línea marbanista digo, refiriéndome al profesor Marbán, cuya Historia Contemporánea todos conocemos. Sigo con mi pensamiento: en ese enmarmamiento desde luego, yo aprecio la figura de Pasteur, aunque no médico, como de extraordinaria importancia en el campo de la Medicina, tanto como en el orden filosófico de la época, puesto que aunque no lo ha dicho el Dr. Portell Vilá, lo más importante, la base fundamental de la discusión de Pasteur es que rompió con la Teoría de la generación espontánea, en aquellos días predominante. A partir de él, la biología se orienta en cánones completamente distintos; Pasteur es, efectivamente, la Bacteriología, como Clauvernal es la Fisiología. Ahora bien, a tono con la pregunta que acaba de hacer el próximo disertante, de si otra figura que pudiera ponerse al lado de la de Pasteur, aunque él se ha referido al siglo XX: la figura de Finlay ciertamente está en el lindero de ambos siglos, al menos la corroboración de su descubrimiento, aunque él lo había ya perfectamente establecido. Quisiera oir la opinión del distinguido profesor; si él no cree que al lado de esta figura prestigiosa de Pasteur, hubiera enmarcado perfectamente en la tarde de hoy, la figura de Carlos Finlay, pues si aquél fué el Padre de la Bacteriología, éste es el Padre de la Medicina Tropical, de las enfermedades trasmitidas por insectos chupadores de sangre, lo que crea una nueva doctrina en el campo de la Medicina que hoy conocemos con el nombre de Doctrina Finlaysta.

DR. MAÑACH: La pregunta tarda pero llega...

DR. PORTELL VILA: Yo ya tenía prevista la observación sobre la generación espontánea, pero nos exigen no pasar de ocho páginas

y como el Director Dr. Jorge Mañach me insistió en que debía decir lo más saliente de los descubrimientos prácticos de Pasteur, aplicados a la Medicina y a la Higiene soslayé la parte de la generación espontánea que tenía un doble aspecto: aspecto filosófico y aspecto hasta místico podríamos decir. Pero ya en mi conferencia doy una pequeña idea de que él, desde los cristales, se remontaba hasta el origen de los seres vivientes y que hacía comparaciones. Era un hombre que podemos decir vivía con los gérmenes y veía cómo surgían, cómo morían, cómo progresaban; nunca podía suponer que existiera la generación... Así que queda sobrentendido. En cuanto a la otro de Finlay, resulta que ustedes están haciendo ahora un paralelismo especial; es una especialidad lo que ustedes están haciendo. Porque fíjense que Pasteur iba a descubrir el germen siempre con la intención de encontrar una vacuna; Finlay, aunque procuró hacer siembras y demás, ni se aproximó a siquiera a una vacuna práctica, que el mismo Noguci vino a resolver en Africa. La primordial idea de Finlay era ver cómo se podía erradicar la fiebre amarilla; es decir, no precisamente curar, sino evitarla, lo cual era más bien una labor profiláctica. Eso no quiere decir que él no aspirara a hacer toda clase de experimentación, pero yo he tenido la oportunidad de leer todas las actas de Finlay y he sido el que ha dirigido durante un año la revista "Finlay" de la Secretaría de Sanidad, y veo que en lo que él más insiste es en la manera de evitar que se trasmita la enfermedad, pero no encontró una vacuna que la curase... y la prueba es que la crítica que se hacía del pobre Finlay era que lo situaban en la costa de Cojímar queriendo matar a todos los mosquitos.

DR. MAÑACH: Una contestación; pero muy breve, doctor, porque habrá en el próximo futuro en la Universidad del Aire, una conferencia sobre Finlay y esa será una espléndida oportunidad de hacer resaltar los méritos del insigne cubano.

DR. ORTEGA: Voy a tratar de ser breve, Dr. Mañach. Pero no podría serlo omitiendo hacer esta observación a las palabras últimas del Profesor Portell Vilá. Finlay buscó la vacuna; es más, hizo 104 inoculaciones de fiebre amarilla buscando la varuna preventiva, y así lo informó a la Comisión Americana. Quizás eso haya sido el motivo de que el mismo Ross, asombrado ante el descubridor del paludismo, y Premio Nobel, él mismo, recomendara para ese Premio Nobel, en el año 1904, al propio Finlay. El suyo no fué un simple descubrimiento accidental, sino con una proyección universal que lo hace, en el de la ciencia contemporánea, un hombre mundial, y así está reconocida. Eso es lo que le diferencia de Pasteur, Pasteur tiene la gloria de que todos, nosotros mismos, reconocemos su grandeza; en cambio Finlay es actualmente desconocido e ignorado en las obras de última factura en las librerías. Dos Historias de la Ciencia acabo de revisar, llegadas hace poco, que lo desconocen. Miembros de la Royal Society, es decir,

de lo más encumbrado que hay en el pensamiento científico actualmente, desconocen la figura de Finlay en su enumeración de hombres sabios.

SRA. ANTONIA GARCIA: Doctor, ¿sería usted tan bondadoso que dijera algo sobre la profunda religiosidad de Pasteur?

DR. PORTELL VILA: Pasteur, podríamos decir, creó un catolicismo científico, precisamente eliminando la interrogación esa de la generación espontánea. Era un ferviente católico, pero no un fanático. Decía que todo debía comprobarse y que, después que estaba sometido a la experimentación, eso es lo que debía creerse. Era un religioso especial, experimentador, podríamos decir.

MAÑACH: Doctor, abundando en esa misma pregunta ¿que relación tenía con lo religioso la cuestión de la generación espontánea?

DR. PORTELL VILA: Como surgió aquel materialismo de Augusto Comte y Littré, y todo era pura materia, y se creían que combinando un ácido con una sal podría surgir un protoplasma, Pasteur afirmó que todo germen tiene que venir de otro germen, pero que no se podía improvisar un ser viviente a gusto del consumidor.

SR. OTTO JAHKEL: Ya que se tocó la religiosidad de Pasteur, ¿no puede pasar con ese tema lo mismo que con Diego Rivera, que porque es un gran pintor habla de discos voladores? ¿eso mismo no le pasaría a Pasteur? Porque era un gran químico, ¿podría tomarse por un dogmático del catolicismo también?

DR. PORTELL VILA: Usted hace una comparación un poco lejana. De un pintor a un bacteriólogo experimentador que estaba veinte años en un laboratorio comprobando las modificaciones que producía tal líquido o tal otro.

SR. OTTO JAHKEL: Bueno, le saco el ejemplo ése de actualidad, el de Diego Rivera.

DR. PORTELL VILA: Usted sabe que él ha ido evolucionando ¿no? Eso es lo importante. Puede ser un ateo a los 20 años y a los 40 años escribir un libro sobre "La gloria de Jesucristo"; así que esto no quiere decir nada.

DR. DOMINGO RAMOS: Muchas gracias Sr. Director; pero en cuestión de religiosidad es muy interesante la de Finlay, el que refería que rezando el rosario se le ocurrió que la fiebre amarilla la trasmitía algo que vuela.

DR. MAÑACH: Bien, con esto se dan por terminadas las preguntas. Muchas gracias.

Orlando Martínez

El genio de Wagner

EN la vida de todo hombre grande hay fechas de especial significación, y en la vida de Ricardo Wagner no pudieron faltar días de recuerdo imperecedero. Así fué aquel 22 de mayo de 1872, en que, al cumplir cincuenta y nueve años de edad, se inició la construcción de su célebre teatro en Bayreuth, regio obsequio con el que Luis II de Baviera le halagaba la vanidad en nombre de un afecto indecoroso. Al usar una herramienta para la colocación de la primera piedra del edificio, Wagner exclamó dramáticamente: —**Bendita seas, piedra mía; ¡se fuerte y perdura!**...

En aquel momento solemne, el compositor no estaba formulando un ruego a la posteridad, sino haciéndole una advertencia. Es cierto que el teatro de Bayreuth fué, durante años, uno de sus más fuertes ideales, pero ya desde aquel entonces —ya desde mucho antes— Wagner tenía una exacta conciencia de sus fuerzas, de su poder, de su genio —aunque a veces se mostró tímido ante el futuro—, que no tardaría en aportar a la cultura de Occidente uno de los fenómenos más extraordinarios de la historia universal del arte.

Gracias a su original formación interior, Wagner adquirió la conciencia de sí mismo en su lucha contra un destino adverso. Cada dificultad le incitaba a la superación; esta actitud frente a la vida la adoptó desde sus mocedades. Su primera obra literaria —pues Wagner fué tan buen escritor como músico, siendo el libretista de todas sus obras—, un horrible engendro titulado **Leobaldo y Adelaida,** escrito a los quince años de edad, le costó

la humillación de ser descendido en grado en sus estudios escolares. Era su primer **gran problema,** pero a la solución que le dió debe el mundo la **Tetralogía:** si estaba obligado a dar la espalda a Homero y a Shakespeare, necesitaba encontrar un medio para salvar **su prestigio,** y ese medio fué el de la música. Más tarde dirá: **Yo sabía lo que todos ignoraban, y es que mi obra no podría ser juzgada en su verdadero valor hasta que la hubiera puesto en música, y estaba decidido a componerla yo mismo y a hacerla ejecutar...**

Cuatro años más tarde, cuando su hermana Rosalía —a quien mucho admiraba— le comunicó que su primera ópera, **Las Hadas,** no le interesaba lo más mínimo, Wagner destruyó la partitura. Esta vez no se sintió humillado; fué algo mejor, pues, como observa Pourtales, **por vez primera tiene el sentimiento de que el que sabe destruir adquiere la fuerza de crear...**

Esa audacia espiritual —sintomática del siglo XIX europeo— fué la que permitió a Wagner revolucionar todo el mundo estético de su época y dar rienda suelta a su genio original y profundo, después de algunos pasos firmes iniciales, en los que acusó el influjo de la técnica italiana, como **Rienzi, El Buque Fantasma, Tannhäuser** y **Lohengrin,** que en fin de cuentas, no son otra cosa que **óperas,** en el sentido esencial de la palabra, aunque en las dos últimas se descubre ya la personalidad especialísima del compositor. Pero pronto hubo éste de convertirse en el campeón del **drama musical,** después de haber entrado, como él mismo dijo, en **él período consciente de su voluntad creadora...**

Desde el año de 1600 en que Peri y Rinuccini crearon la ópera con **Dafne** y con **Euridice,** este género pasó por una larga serie de transformaciones, debidas, principalmente, a Monteverde y a Gluck. En los días que Wagner cree llegado el momento de sacar a la luz sus propias ideas, el cetro de la creación operática en Europa estaba en manos de Verdi, justamente estimado hoy como uno de los mejores compositores dramáticos de todos los tiempos.

Como paso previo a lo que después llevó a la práctica en su monumental **Tetralogía,** en **Tristán e Isolda,** en **Los Maestros**

Cantores y en **Parsifal,** Wagner se dió a la tarea de publicar folletos y artículos sentando las bases de su nueva estética, logrando rápidamente encender grandes pasiones. Sus nuevos principios artísticos se basaban en querer reeditar los dramas griegos, en los cuales existía una estrecha relación entre el texto y la música, y en usar la voz humana como un instrumento más de la orquesta, para que más que **cantar,** los intérpretes en la escena se fundieran en un todo sonoro; es decir, utilizar el canto —y la música misma— como un medio y no como un fin, en contra de lo que se había venido haciendo hasta entonces.

Esta absoluta sumisión de lo lírico a lo sinfónico —que incluyó la nueva idea de situar a la orquesta en un foso, fuera de la vista del auditorio— necesariamente tenía que traer aparejadas otras derivaciones, como era la de suprimir totalmente las arias, los dúos, etc., como números aislados, según era tradicional en la ópera. Por eso cada acto de una obra de Wagner carece de interrupciones; el público no puede aplaudir hasta el final del mismo, porque nada tiene que aplaudir desde el momento en que la música está íntimamente ligada a la acción, con un sentido de cosa masiva.

Pero a fin de poder realizar estas ideas sin despojar a los personajes de sus características espirituales o de sus propios sentimientos, Wagner creó una palabra que encierra toda una técnica: el **leitmotiv** o **motivo guía,** como le llama Kurt Pahlen, que no es más que una representación o descripción de una persona, una emoción o una acción —y a veces hasta de un objeto— mediante un breve fragmento musical, un tema, casi siempre de muy pocas notas. En cierta forma, esta técnica quedó para siempre en el teatro lírico, incluyendo la escuela **verista** italiana de los tiempos modernos, en la que puede observarse que cada personaje o sentimiento tiene su propia música, aunque quizás sea posible considerar que quien mejor comprendió y utilizó algunas de las ideas de Wagner fué Verdi, al escribir, en su fecunda ancianidad, esos dos grandes pilares del arte lírico universal que son **Otello** y **Falstaff,** los cuales, por cierto, en contra de lo que erróneamente estima Strawinsky, no son obras germanizadas sino esencialmente

italianas, ya que Verdi tomó de Wagner el punto de vista, pero sin ceder un paso en su propio terreno.

Por todos estos motivos, la orquesta fué el medio sonoro habitual del coloso de Bayreuth, en la que logró una maestría raras veces alcanzada por otros compositores, dando a cada instrumento el trato merecido, y confiándoles con entera eficacia la labor requerida de acuerdo con las características de cada uno. Wagner fué un temperamento grandilocuente, y por eso su orquesta adquiere muchas veces caracteres tempestuosos, en lo que mucho le ayudó su especial sentido de los metales, sin que no le fuera posible, igualmente, obtener las mayores finuras a base de la cuerda, como en el preludio del primer acto de **Lohengrin** y en su **Idilio de Sigfrido.** Esa manera de concebir la orquesta y esa fusión absoluta entre la música y el drama de sus obras, permite que Wagner sea un compositor que aparece con gran frecuencia en programas sinfónicos, puesto que gran número de sus fragmentos se bastan por sí mismo —prescindiendo de la parte vocal— para llenar una función de arte.

Esa grandilocuencia de Wagner, anteriormente mencionada, fué la que le llevó a buscar casi totalmente los argumentos de sus obras en el mundo de los dioses paganos y de los héroes fantásticos, pues todo lo que tuviera sabor de mitología, de leyenda, le servía de marco magnífico para su verbo. De ahí que pusiera sus ojos en la gran epopeya del pueblo germánico que es **El Anillo de los Nibelungos**, para levantar su enorme **Tetralogía.** Además, Wagner creía verse encarnado en cada uno de sus héroes; hoy era **Tristán**, y mañana **Sigfrido**, para concluir, en forma inesperada, siendo **Parsifal.** He ahí, por cierto, toda la órbita espiritual del compositor, subrayada en su obra. Jacobs lo precisa certeramente: **Tristán renuncia a la vida por la pasión; Parsifal renuncia a la pasión por la vida entera. Parsifal personifica el anhelo de salvación de la conciencia culpable de Tristán...**

Esa final entrega a un cristianismo romántico fué la última gota que desbordó la copa de la famosa lucha de Nietzsche contra Wagner. El filósofo fué durante varios años un ardiente admirador y defensor del músico, al extremo de que en su presencia se sentía cohibido. Después fué su enemigo más encarnizado.

Pero recordemos que Wagner, a pesar de sus miserias morales, tuvo el raro privilegio de ser un hombre y un artista que despertó siempre el fanatismo. Sus partidarios le adoraban, le veneraban por su extraordinaria fuerza magnética, por su seguridad en sí mismo, su refinada cultura, su genio excepcional y su don de convicción. Sus adversarios, en cambio, llegaban a odiarle intensamente. Un caso muy singular fué el del pianista ruso José Rubinstein, de raza judía, admirador y amigo íntimo del compositor, que al palpar el injusto antisemitismo de éste, no halló otra solución a sus encontrados sentimientos que la de suicidarse, contando veintisiete años de edad.

Nietzsche no pudo nunca situarse en el punto medio; amó a Wagner hasta el delirio, llamándole **Esquilo moderno** y **genio dionisíaco,** para después atacarlo hasta el histerismo, con una inexplicable contradicción objetiva. Es cierto que a Nietzsche llegó a hacérsele insufrible la egolatría de Wagner, en quien creyó descubrir un simple hombre de teatro, sin ideales verdaderos, preocupado exclusivamente por el triunfo de sus obras.

Además, el filósofo no le perdonaba al músico los elementos reaccionarios de su arte, como su gusto por la Edad Media, su apasionado germanismo, su traidor antisemitismo y su debilidad al entregarse a la palabra de Cristo. El desencanto de Nietzsche ante Wagner fué un acontecimiento tan importante en su vida, que aquella ruptura puede decirse que dividió toda su existencia y su mundo interior: hubo un Nietzsche **con** Wagner y otro Nietzsche **contra** Wagner. Alejado ya de Schopenhauer, al separarse del autor de **Los Maestros Cantores** Nietzsche conquistó su verdadera libertad, **realizando de ese modo** —como anota Barrenechea— **el primer acto libre, la primera rotunda afirmación de su sabiduría**...

Todo eso puede estar bien, pero se sabe que Nietzsche amó siempre en silencio a Cosima Liezt, la segunda esposa de Wagner, y para algunos aquella violenta discusión de ideas puede haber sido un pretexto hasta inconsciente para expansionar un resentimiento de orden íntimo. Después de todo, aquella actitud del filósofo, no fué más, como escribe Thomas Mann, que odio amoroso; **castigo de sí mismo**... **fué un panegírico con un simple**

cambio de signo, es decir, **una nueva forma de glorificación.** En el fondo, Nietzsche no fué otra cosa, como Baudelaire, que un wagnerista a pesar de él mismo. En sus últimos días, enfermo yá y agotado, cuando oía pronunciar el nombre de Wagner solía decir: —¡**Alguién a quien he amado mucho!...**

Nietzsche llegó a enamorarse de la **Carmen** de Bizet, su ópera favorita. (**Esta música me parece perfecta... tiene todo el refinamiento, no de un individuo, sino de toda una raza**); pero esencialmente aquello era una hipocresía, una manera de vengarse de Wagner. Por la misma razón hay que aceptar con reservas aquel juicio suyo sobre Brahms, a quien llamó **cantor de la añoranza,** puesto que Wagner detestaba la música de Brahms. Hay que tener presente que Nietzsche no era un **dilettante,** ni un melómano circunstancial, como tantos otros escritores, por pruritos intelectuales. Nietzsche fué un pianista de relevantes méritos, con una profunda cultura musical, y en sus años más jóvenes llegó a componer algunas obras de aliento, como verdadera necesidad del espíritu. Una vez escribió: **¿Se ha notado que la música da libertad al espíritu, alas al pensamiento, que cuanto más músico se es más filósofo se hace uno? Bajo la influencia de la música... contemplamos el mundo como desde una montaña...**

Es curioso, pero el dios de Wagner nunca fué Niezsche sino Schopenhauer, pues aunque parezca paradójico, la obra del compositor es la de un pesimista; es la expansión de un espíritu atormentado, sin que por eso no supiera caracterizar en su música los más encontrados estados de ánimo, sugiriendo o exponiendo plásticamente sentimientos diversos. Pero la tónica del arte wagneriano es el pesimismo; de ahí que **el gran acontecimiento** en la vida del artista fuera su hallazgo de Schopenhauer, en cuya filosofía halló ideas propias. Una de las causas que dió a Wagner la oportunidad de madurar su genio fué su sentido de la paciencia, la cual, para Schopenhauer, era **la verdadera valentía...** En una ocasión, al hablar de sí mismo —cosa de la que gustaba con exceso— Wagner expresó: **En verdad, se es desgraciado... pero "se es"...;** o sea, en su trágico destino no pudo prescindir del dolor, pero mientras viviera había oportunidad.

Esperar era la palabra de orden que él mismo impuso a sus ansias enormes de gloria, de fortuna y de poder.

Es sabido que para Wagner no existió jamás el sentimiento puro de la amistad; por lo menos tenía de ella un sentido muy particular, ya que con la misma serenidad que coleccionaba mariposas, enamoraba a las mujeres de sus amigos... Pero en el caso de Schopenhauer se sintió llevado hacia él por una comprensión muy significativa; le llamaba **mi amigo** Schopenhauer para llegar a describirle como **un don del cielo en mi** soledad... Después de todo, la admiración a aquel filósofo no era otra cosa que una nueva manera de Wagner de amarse a sí mismo. No hay que olvidar que el compositor fué un pesimista consciente de su propia fuerza, como ya quedó dicho.

En la historia de las caracteres que han animado al mundo, Wagner ocupa un plano inferior, pero en la historia del sentimiento humano es y será siempre una de las fuerzas mayores que se han producido, y si no fuera por Beethoven hubiera sido el único artista capaz de elevarse hasta Goethe. Por fortuna, sus miserias morales quedaron largamente superadas por su grandeza artística, al extremo de que ésta eclipsa totalmente a aquellas. Manuel de Falla, en un célebre ensayo, dijo: **Siempre que me hallo ante la música de Wagner procuro olvidar a su autor... Por lo que atañe a su mano de obra, pienso que ninguna ha sido más perfecta.**

Es curioso que habiendo sido Wagner un hombre de escasos escrúpulos, jamás lucrara con su arte, lo cual sorprende más todavía en un hombre, como él, que a fuerza de amar el lujo y la ostentación, llegó a contraer deudas fabulosas. Puede que en ciertos aspectos haya sido un artista equivocado, pero por encima de todo —he aquí uno de los más fuertes rasgos de su grandeza— fué un creador sincero, lo cual encierra ya, de por sí, una viva lección permanente para tantos artistas falsos de hoy. Una vez le escribió a Roeckel: **La libertad es la veracidad consigo mismo. El que es verídico y sincero consigo mismo y absolutamente conforme con su manera de ser, es libre...**

El narcisismo de Wagner, que le llevó cínicamente a burlarse de Mendelssohn, de Schumann, de Brahms y de cuantos músicos

de su época no fueran él mismo, es una medida más para apreciar su genio, puesto que logró imponerse con toda su audacia y con toda su antipatía personal al medio europeo en que se desenvolvió. No era cosa de que el futuro, después de largos y profundos buceos críticos, le diera la razón de su grandeza, como ha sucedido en tantos casos en la historia de nuestra cultura. Se trataba del triunfo, de una posición dictatorial alcanzada a través de no pocas amarguras y miserias, a pesar de su conducta humana. Si se hubiera tratado de otro artista de menor énfasis creador, hubiera sucumbido rápidamente. Pero a Wagner había que aceptarlo a pesar de sus defectos. La creación no es más que comunicación, y si esa creación proviene de una personalidad negativa, se hace más difícil transigir con ella. La obra estará siempre por encima del hombre, pero esa es una conquista privativa de la posteridad, porque mientras el hombre y la obra corran parejos en el tiempo, difícilmente el mundo sabrá ponderarlos por separado.

No importa que el romanticisom fuera la era de la autobiografía, y que cada obra de arte llevara en sí un girón de la propia vida del artista. Wagner tuvo también el genio suficiente para dejar en su obra la huella de sus emociones puras, en tanto que las manchas quedaron sepultadas, con él, allá en la villa de Wanhfried. **Tristán e Isolda**, por ejemplo, conmueve más todavía cuando se sabe que no es otra cosa que un grito desgarrador por el amor imposible a Matilde Wesendonck.

Nosotros, los hombres materialistas y engreídos del siglo actual, no somos quiénes para pedirle cuentas, fuera de época, al genio de Wagner, que, como genio al fin, previamente nos dió en su obra todas las respuestas imaginables. Ya Debussy dijo, oportuna y sagazmente, que Wagner **fué una hermosa puesta de sol, a la que se tomó por una aurora...**, poniendo punto final a una discusión que parecía no tener fin, y devolviendo al compositor alemán a su verdadero puesto, sin menosprecio de su grandeza. Además, por algo el propio Wagner expresó, aquel memorable 22 de mayo de 1872, al iniciarse la construcción del teatro que después, para siempre fué su templo: —**Bendita seas, piedra mía; ¡sé fuerte y perdura!**... La piedra, hecha espíritu, supo cumplir el encar-

go, y el teatro de Bayreuth, por lo que significa para la cultura y la emoción humanas, tiene casi los caracteres de una moderna maravilla del mundo. De ahí que debamos atender, sin un solo gesto de rebeldía, la advertencia y el consejo de Thomas Mann:

Las opiniones son algo secundario en los tiempos en que nacen; ¡cuánto más cuando el tiempo ya ha pasado!... Lo que queda es el hombre, el fruto de su combate, su obra. Contentémonos con reverenciar en la obra wagneriana un complejo y poderoso fenómeno de la vitalidad de Alemania y de Occidente; de él surgirán siempre excitaciones profundas para el arte y para el conocimiento.

DISCUSION:

DR. PORTELL VILA: Me voy a permitir hacerle al Sr. Martínez una pequeña observación: y es que hay un aspecto muy curioso, desde el punto de vista médico, sobre Nietzsche, Nietzsche murió paralítico general. Puede ser que en sus últimos años de vida, por sus trastornos cerebrales, sufriera de lo que se llama ambivalencia, llegó un momento que ya no podía escribir nada más que disparates.

SR. MARTINEZ: Muy interesante.

SR. FRANCHI ALFARO: Aunque ya el conferenciante habló sobre eso, yo quisiera que abundase más sobre las simpatías que sentía Nietzsche acerca de la música de Wagner, siendo Wagner, como era, un adepto a la filosofía de Schopenhauer.

SR. MARTINEZ: Ese es un tema muy complejo, y muy largo que sería interesante que algún día fuera tratado más concretamente en la Universidad del Aire; el tema de "Nietzsche y Wagner". Sobre eso hay mucho escrito; yo me atrevo a recomendarle el libro que escribió Heinrich Mann, no Thomas Mann, sobre Nietzsche, donde estudia muy bien este problema. En su juventud, en sus primeros años, Nietzsche fué también un apasionado admirador de Schopenhauer; el Dr. Mañach me dirá si es cierto, aunque después él creó su propio mundo, al extremo de que en algunos escritos él dijo que sus dos grandes encuentros, las dos grandes figuras que lo habían animado, habían sido Wagner y Schopenhauer, el rompimiento tiene causas muy complejas, de toda índole, pero Nietzsche, como dije, siempre amó a Wagner; realmente encontraba en él lo que nosotros llamamos hoy un "superhombre".

DR. DE LA MATA: Concretándome a Wagner, mi pregunta es esta: ¿Piensa el disertante que la aceptación del nazismo hacia Wagner se debe a la estética wagneriana, o al contenido ideológico de Wagner?

¿Qué factor puede determinar esta adopción del nazismo, principalmente de Hitler, hacia Wagner?

SR. MARTINEZ: Sin ahondar mucho en el problema, creo que entre Hitler y Wagner había puntos de contacto en la formación espiritual. La grandilocuencia de Wagner, amanerada, dramática, la hallamos igualmente en Hitler. Usted sabe, por ejemplo, que Hitler tenía por costumbre, creo que en Nuremberg, pronunciar discursos ante montañas enormes con todas aquellas juventudes uniformadas; entonces él se sentía, digamos, como "Sigfrido", o pudiera haber sido "Lohengrin", en ese momento, tratando de salvar, no a "Elsa" en el drama wagneriano, sino a la humanidad. Tengo entendido también, por ejemplo, que en su despacho particular en Berlín, Hitler tenía su mesa colocada al final de un pasillo enormemente grande, de manera que los visitantes tuvieran que cruzar aquella especie de Salón de Pasos Perdidos, para imponerles la idea de la distancia. Hitler era un hombre enamorado de toda esa técnica publicitaria; creo, por eso, que él mismo muchas veces, igual que Wagner, se debe haber creído "Sigfrido" de la misma manera que muchas veces llegó a creerse que era "Lohengrin". El era un 'Salvador", él era un "Mesías", él era un "Profeta", según él, naturalmente. Creo que la grandilocuencia de la música de Wagner cae muy bien dentro de la grandilocuencia que trataba Hitler de explotar con mucha inteligencia, con todo lo relacionado con su Partido y con sus ideas políticas.

DR. MAÑACH: ¿No hay además en la música wagneriana cierta inspiración racial que guarda afinidad con la ideología de Hitler? ¿no se inspira mucho en los viejos mitos germánicos?

SR. MARTINEZ: Es cierto; eso entra precisamente dentro de lo que yo acabo más o menos de explicar. Además, hay un punto en Wagner que tiene que haberle sido sumamente simpático a Hitler, yo lo he mencionado de pasada, que es su anti-semitismo. Wagner le tuvo un odio mortal, feroz, a los judíos, cosa que a Hitler le tenía que ser eminentemente simpática. Wagner llegó a escribir una obra famosa que se llama "El Judaísmo en la Música"; desde luego, en esto se portó miserablemente, cosa muy frecuente en él, porque el anti-judaísmo, el anti-semitismo de Wagner se produce precisamente el día que él descubre a ciencia cierta que era hijo ilegítimo de un judío. El no era hijo del Sr. Wagner, sino de un músico de apellido Geyer, judío "por los cuatro costados". Al morir el supuesto padre de Wagner, entonces la madre del compositor se casó con Geyer, pero él nunca perdonó en el fondo de su corazón el ser hijo ilegítimo de un hebreo. Esto me parece una causa muy vulgar para que un artista tan grande como Wagner la tomara como bandera de combate estético, y actuara en contra de todo lo que tuviera la menor relación con los judíos. El fingido desprecio suyo a Mendelssohn y a su música, a la cual él admi-

raba, no es más que un desahogo porque Mendelssohn era judío. Creo que esto cae dentro de su pregunta, porque a Hitler, repito, tiene que haberle sido simpático un hombre que habló mal de los judíos y llegó a tenerle odio.

DR. DE LA MATA: Yo he pensado que hay un cierto complejo de inferioridad, tanto en Hitler como en Wagner, que los une. Generalmente esta forma grandilocuente de expresión, viene a ser sencillamente la compensación del "perro chiquito que ladra mucho". Hay un cierto sentido de humillación que quiere cubrirse con la corteza de esta grandilocuencia; quizás es lo mismo en Hitler que en Wagner. Yo no encuentro grandeza en Wagner sino sólo en la periferia; en el fondo, hay un sentido de humillación. Precisamente el disertante señaló, con un acierto magnífico a mí entender, el hecho éste del pesimismo de Wagner. Este pesimismo puede ser sencillamente la revancha que él busca en su obra.

SR. MARTINEZ: Exacto. Estoy enteramente de acuerdo con usted y creo que esa misma sensación de fuerza que él va adquiriendo desde su juventud, no es más que una compensación; la manera de idealizar su propio complejo de inferioridad, cosa muy corriente en la vida, y en los grandes artistas, sobre todo.

SR. SUSINI DE ARMAS: Aunque el tema de la conferencia, Sr. Martínez, no es el de Schopenhauer, se ha pintado con tanta verdad y con tanta razón el alma negra de Wagner, que yo tengo que defender algo a Schopenhauer, a pesar del odio que le tiene todo el mundo. A pesar de su pesimismo y a pesar de todo lo que ha dicho, Schopenhauer fué un hombre bueno, incapaz de hacer nada que no sintiera verdaderamente en su corazón sensible a la humanidad.

SR. MARTINEZ: Bien; admito su aclaración, pero quiero a mi vez aclararle que yo no he atacado a Schopenhauer; me he limitado a decir que fué el filósofo del pesimismo, y que Wagner, al encontrar en él puntos de contacto, se une a su filosofía.

SR. JUAN DE JESUS CISNEROS: Sr. Martínez, quería hacerle dos preguntas, pero ambas muy breves; la primera es ésta: ¿Qué obra considera usted como la superior entre las de Wagner, fuera de la "Tetralogía"? Y la segunda es ésta: ¿Por qué razón las seis Oberturas de Wagner independientes de la música dramatica, y la Sinfonía en Mi Mayor, permanecen actualmente casi en olvido total?

SR. MARTINEZ: Bueno, vamos a la primera pregunta. Usted está haciendo una pregunta y una afirmación conjuntamente. Usted da por sentado que la "Tetralogía es su obra más grande". Su pregunta es difícil de contestar porque yo creo que Wagner en cada una de sus obras, antes y después de la "Tetralogía", miró hacia planos distintos, aun dentro de la órbita de su propio pensamiento. "Parsifal", naturalmente, es uno de los monumentos más grandes que se han escrito en

el mundo, pero "Parsifal" es la exaltación del cristianismo, o, por lo menos, del sentimiento cristiano, que es lo que Nietzsche precisamente no le perdonó jamás a Wagner. Nietzsche consideró, naturalmente, una debilidad de Wagner, el haber caído en el cristianismo. Su pregunta es muy difícil por eso, porque desde el punto de vista "cristiano", digamos, dentro de la obra de Wagner, su obra más grande es "Parsifal", pero no podemos olvidar que desde otros puntos de vista quizás la obra más grande de Wagner sea "Los Maestros Cantores".

En cuanto a su segunda pregunta le diré que realmente lo que se toca de Wagner en Conciertos y en la ópera, es lo que vale de Wagner; sus otras obras, incluyendo algunas más de piano, como una primitiva Sonata que es terriblemente mala y que tiene la suerte o la desgracia de no acusar un solo influjo de su obra posterior; eso hace que no se toque nunca. Usted puede escucharla porque recientemente, como cosa muy curiosa, se ha grabado en discos "long-playing". Yo creo que las obras de Wagner que no se tocan son aquellas que no representan nada dentro de su verdadero mundo, ni dentro de la técnica; exclusivamente por eso.

DR. MAÑACH: ¿Una última pregunta?

SR. CARLOS MENCHERO: Usted me hace el favor, Sr. Martínez, de decirme, ¿hay en los libretos de Wagner una marcada influencia del poeta Jafís,, el poeta persa?...

SR. MARTINEZ: Yo no creo que pueda haber influencias orientales de ninguna clase en los libretos de Wagner; ni orientales ni de ningún otro tipo, porque Wagner fué un hombre sinceramente germanizante.

DR. MAÑACH: Bien, una segunda última pregunta. Dice el Sr. Martínez que esto es como las despedidas de Esperanza Iris...

SR. CARLOS MARTINEZ: Me hace el favor, de los dos grandes continuadores de la música de Wagner, Bruckner y Mahler, ¿cuál usted cree que se acercó más a esa combinación de la voz y la orquesta?...

SR. MARTINEZ: Posiblemnte Mahler...

DR. MAÑACH: Bien, con esto ya podemos decir buenas tardes definitivamente.

Rafael Marquina

El genio de Dostoyevski

FIJEMONOS en esto, señoras, señoritas, y señores: Fiódor Mijailovich Dostoyevski nace —el 30 de Octubre de 1821— en un Hospital para pobres, pero en una alcoba exornada con la pesada severidad burguesa de un matrimonio que goza allí de preminencia porque el marido, el padre, es el director. Marca quizá esto una incompatible dualidad que en todos los órdenes gravitó dramática o inefable, apasionada o casi mística, terrenal o casi celeste, en la vida del gran novelista ruso, más accidentada, más hazañosa y peripatética que cualquier novela. Le marca el destino una cuna a la vez soñorona y hospiciana y le cruza el alma la ráfaga fétida de la podredumbre al tiempo que sus ojos claros se le van por la ventana hacia el misterio de las lejanías altas y remotas.

"Este niño es de fuego" dijeron pronto sus padres, casi impotentes para geometrizarle los ocios en el jardincillo del hospital. Muy niño aún "si jugaba a las cartas con su padre, hacía trampas —cuenta su excelente biógrafo Henri Toyat— lo que desconcertaba atrozmente"; "los paseos en coche le exaltaban hasta producirle un estado febril como para preocuparse". Su padre había de regañarle frecuentemente: "Tranquilízate, Fedia, sino acabarás por llevar la gorra roja", es decir la del soldado, que efectivamente hubo de llevar después de su prisión en Siberia.

A los diez años de edad, cambió por completo la escenografía. De la estrechez y monotonía del hospital a la amplia libertad de la campiña en el dominio de Darovoie, adquirido por sus padres. Fiódor Mijailovich empieza a jugar, ama la labor cam-

pesina, se exalta ante las maravillas de la vida. Inventa un juego infantil; es el juego de Robinson. Se acerca a todos los hombres y les asaetea a interrogaciones. Una madre que lleva desesperada en brazos a un niño sediento le conmueve, y corre una versta y media solo para llevarle agua de la aldea. Otro día, mientras se deja empapar los sentidos, en una solitaria caminata por el bosque, oye con espanto un grito terrible: ¡el lobo, el lobo! Huye despavorido y se topa con un labriego que le atiende alarmado de su inútil excitación temerosa e injustificada; no hay tal lobo. El campesino, el viejo Mariei le pasa la mano por la mejilla al niño Fiódor. Y le dice con voz de pope y áspera ternura de labrador: Que Dios te bendiga. (Muchos años más tarde, Dostoyevski, en Siberia, recuerda en todos sus detalles la escena pretérita y admonitoria; las palabras del siervo, la caricia de su diestra y "sobre todo —dice —aquel dedo basto, recubierto de tierra con el que rozó mi boca, casi sin timidez"). Y fijémonos en esto, señoras, señoritas y señores: Dostoyevski añade: "De pronto alejándome de mi camastro y echando una ojeada en torno mío, comprendí que podía considerar a todos aquellos desgraciados de un modo nuevo y que, bruscamente, como por encanto, se habían esfumado en mi corazón el odio y la cólera".

A los quince años, en una parada para relevo de caballerias, vé a un correo imperial azotar bárbaramente a su caballo y se estremece y ahonda la bárbara estampa de tal modo en su corazón y con tanta fijeza la graba en su mente que después, en "Crimen y Castigo" describirá magistralmente la muerte de una martirizada yegua salvajemente azotada. Antes de los diez y siete, entra en la Academia Militar de San Petersburgo, en el llamado Castilo de los Ingenieros. Inadaptado, hosco, solitario, de chata figura rechoncha, de redonda faz, rapada la cabellera, grises los ojos que le negrean en la melancolía y en la ira, alta y despejada la frente; triste y descaecida el ánima y ya en el ejercicio literatoide componiendo novelas y novelines dramáticos. En el contraste de lo que vive por fuera y lo que le hierve por dentro, escribe, a poco, estas palabras maravillosas: "Tengo el proyecto de volverme loco". A los diez y siete años conoce los esgrafiados entrañables de la pobreza y de la penuria.

De pronto, alumno aún de la Escuela de Ingenieros, a los diez y ocho años de su edad, Fiódor Mijailovich Dostoyevski tiene noticias de la muerte de su padre, asesinado en la lejana estepa. Y le nacen en el hondo del alma, con los recuerdos comparecientes, terribles angustias. Se cree culpable de la misantropía, del dolor, de la amargura de su padre por disgustos que le ha procurado en su infancia y ahora con las airadas peticiones de dinero. Y se le va acentuando en la conciencia la noción del pecado, la urgencia del castigo. Se tiene por reo de parricidio; le pesa sobre el silencio de su intimidad el cadáver de su padre. "Hay cosas —escribe— que teme uno revelárselas a sí mismo". El proceso se aceleró frenético. Al contacto con la primera noticia, conmovióse toda su alma y todo su cuerpo se estremeció en sacudidas violentas, hasta caer al suelo. Quizá, apuntan algunos biógrafos, el primer ataque epiléptico. (Y no sigamos adelante sin recordar —fijémonos en esto, señoras, señoritas y señores—, que la epilepsia, según confesión propia, al volver de sus ausencias le sumía en un estado de felicidad "imposible de concebir" y se sentía en tan perfecta armonía con el mundo, que por algunos minutos de tan transparecido gozo podían pagarse años largos y hasta entera vida de sufrimiento).

No había llegado a los veinte años cuando escribió sus dos primeras obras; dos dramas, "María Estuardo" y "Boris Godunov", que se han perdido; se había nutrido de lecturas maestras, Schiller, Balzac, Racine y en pos de sus quimeras y roído de sus hurañeces, rompió con su aislamiento y se lanzó a la vida mundana, de juego y sarao, de placer y cortesía, componiendo mala figura y realizando torpes acciones con una fruición que en el propio fracaso hallaba razón para el sufrimiento y legitimidad para el orgullo.

Y a los 24 años termina su primera novela; "Las pobres gentes".

Esta obra se hizo famosa antes de ser publicada, y, aún inédita, hizo célebre a su joven autor. Caso insólito empujado por las amistosas admiraciones de Grigoróvich y los encendidos elogios de Dostoyevski de quien fué después denigrador. "Las pobres gentes" rezumo de lo vivido, proyección de lo que había de vivir

su autor, envanecióle terriblemente y saboreaba las mieles de la popularidad aspirando la fragancia del laurel en medio de una vida de disipaciones, placeres y ruletas. Se hundía así, con una significativa clarividencia saboreada como un tósigo que le irritaba los humores, en un rebajamiento de sí mismo parejo al encumbramiento de su nombre. Ya Schostakovsky ha hablado, apropósito del autor de "Las pobres gentes" de "abismo hacia abajo y abismo hacia arriba" y la sabiduría hierática de André Gide ha subrayado que aquello que más parece interesar como creador de personajes a Dostoyevski es la inconsecuencia.

Al cabo, su vida a los veinte y cinco años es la plasmación en actos y en hechos vitales de ese subfondo oscuro y proceloso que fué creando en su alma la sucesión de episodios como los que hemos aludido. Y téngase en cuenta, aunque quizá no sea éste aún el momento de decirlo, que, en resumen, Dostoyevski es la búsqueda de Dios a través, hacia lo hondo del sufrimiento.

Si hemos visto este proceso a lo largo de las sueltas alusiones anteriores, con igual precisión lo habríamos de ver en el análisis y recuento de su vida. Su obra responde a ella, como su espíritu responde a Rusia. Su gran capacitación para el arte la labró la vida en el presidio de Siberia. Y es de notar que se vió envuelto en el proceso de la conspiración de Spechniev porque a este hombre para él funesto a quien llamó su Mefistófeles, le ligaba una deuda de dinero que se sentía incapaz de pagar. Pero en sus frecuentaciones con los conjurados y los revolucionarios, a los que después llamará, en el título de una de sus más leídas novelas "Los Demonios", le vió las entrañas a Rusia, y en el cautiverio siberiano, le vió el alma al hombre ruso. Al recobrar la libertad escribió sincero: "Fuí el discípulo de los presidiarios" y también son suyas estas palabras que conviene no olvidar: "No he perdido el tiempo; sino he estudiado a Rusia, conozco, sin embargo al pueblo ruso; pocos le conocen como yo".

En la obra de este gran alucinado tan claro en sus visiones, tan celeste en sus miserias, su vida gravita en dictámenes claros sobre cábalas oscuras. Su primera confesión al mundo, las "Memorias escritas en un subterráneo" son a este propósito, más reveladoras que su "Diario de un escritor" pero en ambas obras,

como en el resto de su producción, desde "El Doble" y "El Idiota" hasta la incomensurable grandeza compleja, luminosa y turbia, de barro y de cielo, de miseria y excelsitud de "Los hermanos Karamazov" se advierte, tan vivo que se hace lancinante, el jadeo humano; tan atormentado el espíritu, que duele en la carne; tan cercano Dios, que se nos pierde en la búsqueda.

No podemos seguir la vida del gran escritor en la quebrada línea de sus dramatismos. Pero, si pudiéramos, hallaríamos que en ella, antes y después de Siberia, en la penuria y en la creación, en el reposo y en la vehemencia, en la ruleta, que es otro de esos rebajamientos en que se ahonda, se abisma, se mete en la sima para llegar a la cima; en el amor —su primer matrimonio al que llega después de todas las humillaciones y fracasado en su intento de hacer feliz antes a su esposa mediante el casamiento con otro; su idilio con la mujer joven y sensual que lo atormenta masoquista y lo burla cínica; su segundo matrimonio que es al fin, entre miseria y penurias, la quietud; sus polémicas en torno al mundo ruso... todo, todo contribuye, mejor dicho se inserta en su genial manera de entender la novela que, según confesión propia, como tal novela le interesaba menos que la idea.

En un novelista de la formidable pujanza de Dostoyevski se advierte claro que, como es de ley, lo que le interesa es el hombre y el mundo. Pero en su obra el hombre es ruso y Rusia es el mundo. Es necesario insistir en esto porque de su entendimiento depende el de su obra. Durante mucho tiempo, para la cultura occidental, Dostoyevski fué un misterio, un escritor de quien se advertía innegable el genio, pero a quien nadie entendía. Como la Rusia lejana y envuelta en leyendas y mistificaciones. Cuando estalló en Rusia el fermento que era también un modo de subterráneo donde se refugiaba hasta entonces la vida rusa, Rusia explicó a Dostoyevski. Y el autor de "Los hermanos Karamazov", claro ya para todo el mundo, explicó a Rusia. El doble y el idiota, los poseídos o demonios y Stepanchieovo explicaron con la alucinante y a la vez realista fraternidad de los Karamazov a Rusia entera en la varia, compleja abismal enormidad de sus genuinidades.

Recuérdese que Vogüe, a quien se debe la presentación del gran ruso a los públicos europeos, a pesar de su devoto entusiasmo, soslayó hablar de la gran novela "Los hermanos Karamazov" no ocultando la peyorativa opinión que le dictaba el hecho de no haberla comprendido. Después todo estaba claro, sin embargo. Todo se vió claro al ver a Rusia desbordada de sí misma, sobre sí misma en pie, entre el abismo hacia arriba y el abismo hacia abajo.

De la misma manera que, en su busca de lo eterno, en su amor de amar a Dios desesperado en la espera de hallarle, le estorbaban el culto y la liturgia y le parecían obstáculos el clero y la iglesia, todo él recóndita llama retorcida en epilepsias de fuego, al amar a Rusia, al profetizar (se ha hablado mucho recientemente del don profético de Dostoyevski) a Rusia y abocetar su destino, al gran ruso que había en él le estorbaban, en su veneración por la patria y por la representación viva que era el Zar, el régimen y la política. Tal como hubiera querido reformar, acaso suprimir, raer, las realidades impuras en lo religioso, para dejar nítida y fatal la religión y soberano a Dios, habría deseado también lo mismo, en paralelo sincrónico, en el orden vital e histórico, para dejar en pie a Rusia camino de sus destinaciones que, por lo demás, dejó bien descritas cuando dijo —fijémonos en esto señoras, señoritas y señores, estas palabras memorables: "El destino del ruso es indiscutiblemente paneuropeo, panuniversal".

El historiador de la literatura rusa, Schostakosky, señala una de las características más evidentes del autor de "Crimen y Castigo" al señalar que "la literatura anterior desconocía o, mejor dicho, no admitía la conciencia como fuerza operante en los personajes o tipos negativos".

Es útil unir estas palabras a las de André Gide, apropósito de Dostoyevski: "Siempre me ha parecido que hay en el hombre ciertas fuerzas calificadas de malas, y que, sin embargo, pueden convertirse a su vez en elementos de energía y de progreso". En cierto modo, todo Dostoyevski está ahí. Esas fuerzas malas son camino hacia Dios. Hay que hundirse en ellas, hay que perforarles el armazón hiriente y espinoso, penetrar en su pulpa, abismarse en su cieno para remontarse a lo inefable. Hay que razo-

nar, exaltar, vivir el crimen para redimirse por la total eficacia del castigo. Hay que ponerse a escribir las memorias en un subterráneo para ver claro el mundo y sufriendo, como el protagonista de ese libro, dolor de muelas para que el sufrimiento nos acerque a la verdad.

Ante el hombre —ruso, naturalmente— este gran apasionado del dolor, atormentado de dolamas, agobiado de epilepsia cuyos ataques le procuran —son palabras suyas— un estado de ánimo "atrozmente agradable", se siente, por ruso, universal; huye de Rusia y en el extranjero ama más a Rusia y le duele, ausente y lejana, en la razón. Para él, nada tiene que ver con el Occidente y, en lugar de una asimilación rusa de lo occidental, sueña y propugna una ecuménica rusificación. Henri Troyat ha visto claro, a mi juicio, cuando ha escrito: "No es conservador; es conservador ruso; No es liberal; es liberal ruso. Este conservadorismo liberal ruso supone una serie de reformas no copiadas de las de Occidente, sino sacadas del antiguo fondo histórico ruso".

Atengámonos a los hechos vivos dejando de lado las reflexiones críticas. Por aquellos años en que fuera de Rusia, estaba Dostoyevski entregado a la tremenda obsesión de la ruleta, en un momento —fueron innumerables— de penuria completa, en que se revolvía fiero contra sí mismo, en dolor de su pecado y del dolor que ocasionaba a su esposa fiel y abnegada, el gran escritor acudió —no recuerdo ahora el lugar exacto— a Turguenieff, entonces, como durante tanto tiempo, ausente de su patria. No llegó Dostoyevski a formular la petición humillante porque el diálogo de los dos grandes escritores se trocó en disputa y se quebró en enojo, apropósito de Rusia. El autor de "El Doble" en ditirambo ruso y menosprecio europeo llegó a formular tremendas recriminaciones contra los alemanes usando lenguaje de desdén injuriante. Irguióse iracundo en su dandysmo Turguenieff y tomó como a él dirigido el vejamen, porque —le declaró a su dialogante— él mismo se consideraba alemás más que ruso. La ruptura fué tan violenta como el portazo con que Dostoyevski rubricó la muda despedida.

Ambos escritores volvieron a verse años después. En la última comparecencia pública de Dostoyevski, ya reposado en un bienes-

tar burgués, pero muy enfermo, en tierra rusa. Fué el mes de Junio de 1880, en ocasión de descubrirse en Moscú; por iniciativa de la sociedad "Amigos de la literatura rusa" un monumento consagrado a la memoria de Púshkin, una de las más constantes y aseguradas devociones del autor de "Crimen y Castigo". El día 7 pronuncia Turguenieff un elocuente discurso tan florido en solemnidades como la profusa canicie de la barba que le encuadra el rostro y le ennoblece la aventajada estatura. En resumen afirma negando: "¿Es Púshkin un poeta nacional? ¿Un poeta que resume el genio peculiar de su raza? No lo aseguro, pero no me atrevería a negarlo". El equívoco violenta a Dostoyevski. Le irrita en lo íntimo, en el subterráneo, en la raíz del sufrimiento donde siente a Rusia y a Dios, esta negación resbalosa y hábil. Al día siguiente le retuerce el cuello en un discurso que se ha hecho famoso. Mínimo, desmedrado, roído por la enfermedad, pálido, inelegante, con delirio en los ojos, con coágulos de emoción en la voz, se le agiganta la prestancia a medida que le fluye la elocuencia. Para él Púshkin es el pueblo ruso, es el alma rusa, la encarnación del espíritu nacional. Clama la voz cansada lo que no se ha cansado de decir la palabra escrita; Se oye nacer en el ámbito repleto el eco perdurable: "La significación del hombre ruso —dice— es manifiestamente europea y mundial. Ser verdaderamente ruso, plenamente ruso, quiere decir, entendedlo bien, ser el hermano de todos los hombres, un panhumano, si queréis!" En una visión en que lo inefable se cuaja en perennidades macizas, exalta el destino del pueblo ruso, que ama a todos los pueblos y a todos los salvará, porque, ingenuo y, por ingenuo admirable, es el refugio de Cristo. Y temblándole Dios en el verbo, pregunta casi celeste en todo el temblor de su barro "¿por qué no habríamos de ser nosotros los que tuviésemos la última palabra de Cristo?"

Fué inenarrable el efecto producido. Turguenieff se acercó a su adversario y le abrazó en una reconciliación sincera y significativa. Dostoyevski había resumido en aquella maravillosa alegación rusa toda su obra, toda su vida. Fué en, cierto modo, su testamento para la eternidad. De regreso a su casa de Staraia Rusa, pocos meses dsepués, en Enero del año siguiente, agravado

en su dolencia de enfisema pulmonar, asistido de su esposa Ana Grigorievna, cerró los ojos y perdió el conocimiento mucho antes de morir. La muerte no se atrevió a mostrársele y entró furtiva.

El funeral que hoy desde aquí podemos ofrecerle a este hombre de quien Herzen, que le conoció bien, dijo que tenía "una confianza entusiasta en el pueblo ruso" y del que su más reciente y muy certero biógrafo, Henri Troyat, cree que "sólo está a gusto en lo excepcional, sólo respira bien en la tempestad" es también casi excepcional y del todo tempestuoso. La actualidad le rinde tributo dual y pugnaz. No hay avenencia en la recordación. La cultura occidental, que tardó tanto en comprenderle, le estima en la cabal medida de su genio; Rusia le subestima en la profecía de su paneuropeismo, todo ruso desde el intento a la consumación. Una numerosa bibliografía lo estudia en su vida y en su muerte, en su epilepsia y en su genio, en su espíritu religioso y en su pasión de la ruleta. Y claros ingenios señeros le tienen por compañía de vigilia; entre ellos Gide que, en una reunión de intelectuales, en discusión trascendental sobre el hombre y su destino, interrumpió así una larga peroración ajena: "ya hemos hablado bastante de Provst, hablemos de algo más trascendente, de Dostoyevski, por ejemplo". Pero al otro lado, allí donde Turguenieff le abrazó conmovido, en reconciliación dictada por el entusiasmo y el respeto, el eco ha aprendido palabra distinta. En el número 7 de la revista mensual "Literatura Soviética", publicada en Moscú, correspondiente al mes de Agosto de 1948, se inserta un artículo que firma I. Serguivski y que trata de "la lucha de Gorki contra el decadentismo"; en él se hace un poco de historia y, naturalmente, se cita a los grandes nombres de la gran literatura rusa anterior a la soviética. No se menciona a Dostoyevski. Es decir, al pie de la página, en una nota aclaratoria, dice el autor lo siguiente: "el único clásico ruso del siglo XIX en cuyas obras repercutieron las tendencias reaccionarias y decadentes, fué Dostoyevski". Unas páginas después se transcriben estas palabras de Gorki: "Cuando nuestro antiguo escritor padecía de un dolor que le oprimía el corazón como un dolor de muelas"... Dolor de muelas sufría el redactor de las memorias escritas en un subterráneo... A la mayor gloria de Dostoyevski creamos convictos que actualmente

la crítica soviética sufre el dolor de muelas... Y, esperando, en la cima, Turguenieff y Dostoyevski siguen abrazados.

DISCUSION:

DR. MAÑACH: Dr. Russinyol, ¿quiere usted hacerle alguna pregunta a su compañero de disertación de esta tarde?

DR. RUSSINYOL: Con mucho gusto. Dijo usted, Sr. Marquina, en su brillantísima conferencia, que Dostoyewsky es ruso. Esa expresión ¿significa que es exclusivamente nacionalista, o que podemos considerarlo escritor, no por su valor sino por su ideario de calidad universal?

SR. MARQUINA: Agradezco mucho la pregunta para insistir en lo que yo creo haber apuntado en mis cuartillas. Cuando Dostoyewsky proclama, en el famoso discurso a que me he referido, que Puskin es el representante más genuino del alma nacional, insiste en lo que a través de toda su obra ha remarcado siempre. Es precisamente un autor nacional Puskin, a juicio de Dostoyewsky, porque en cada una de sus obras, y cita algunas, el protagonista y el clima en que se desenvuelve están tan genuinamente captados, que se diría que Puskin tanto como ruso, es del país, o de la cultura o de la civilización; suyas son las páginas de la novela que ha escrito. De manera que lo que en realidad consiste el nacionalismo, para usar la palabra que ha usado el Dr. Russinyol, de Dostoyewsky, es precisamente en la capacidad que él atribuye al pueblo ruso para ser tan humano, para ser universal. Cree que en lugar de asimilar Rusia las culturas occidentales y extranjeras, lo que debe hacer es imponer la suya propia, porque es la que está llamada a ser la cultura universal.

DR. RAMOS: ¿Cree el Sr. Marquina que el excelente trabajo que acabamos de oir y el estudio psicoanalítico de Freud sobre Dostoyewsky, publicado con el título: "Dostoyewsky y parricidio", favorecen mi concepto de Antropología histórica, expuesto en la biografía de Eusebio Hernández que el Sr. Marquina me hizo el gran honor de conocer?

SR. MARQUINA: Desde luego. Tengo mucho gusto en reconocerlo aquí públicamente y hacerlo constar.

SR. OTTO JAHKEL: Sr. Marquina, quisiera saber si un paralelo de Dostoyewsky en la Literatura universal (que creo que no pudo lograr ese grado tan sublime para describir la miseria y para conmover el alma humana) podría ser Dickens en Occidente?

SR. MARQUINA: No lo creo.

DR. MAÑACH: Interrumpo brevemente el interrogatorio para extender un saludo muy cordial de la Universidad del Aire al Sr. Herschel Brickell, distinguido escritor americano que, con su esposa, nos está

honrando con su presencia, acompañado del Sr. Canter, Agregado Cultural de la Embajada Americana. (Aplausos del público).

SR. CARLOS MENCHERO: ¿Me hace Ud. el favor, Sr. Rafael Marquina, de decirme si a través de la obra de Dostoyewsky no se encuentra algo así como que él está buscando a Dios en su yo propiamente?

SR. MARQUINA: En el sentido que yo creo captar en la pregunta, que es un sentido casi literal, no. Dostoyewsky creía no tanto que buscaba en cualquier otro hombre ruso. Todos los hombres rusos llevaban a Dios consigo. Pero hay que tener en cuenta que lo que él creía que estorbaba esta comunicación, este encuentro de cada hombre con Dios en sí mismo, era lo que podríamos llamar el rito, el culto, la Iglesia; contra eso estaba Dostoyewsky, pero estaba contra eso precisamente para encontrar directamente a Dios.

SR. ZALBA: Sr. Marquina, ¿podría usted decirme si Dostoyewsky, en su famosa novela "Crimen y Castigo", refleja en su personaje central: Rasconikoff parte de su delirio de culpa, si cabe llamarlo así?

SR. MARQUINA: En todas las obras de Dostoyewsky está Dostoyewsky, y precisamente en su tortura de creerse pecador y de creerse culpable. En el protagonista de "Crimen y Castigo", cuyo nombre omito por el santo temor a los errores y a las erratas, hay rasgos suyos. Tenga en cuenta que uno de los puntos más debatidos y más tenebrosos de su biografía, es aquél que se refiere a la violación de una niña, a la cual creen algunos que el propio Dostoyewsky se refería en cartas a algunos amigos suyos y hasta los biógrafos más adictos no ya a la obra maravillosa e inmensa de Dostoyewsky, sino a su persona, no se atreven a negar del todo aquel episodio. Todo eso explica por qué Dostoyewsky fué al principio un hombre incomprendido en la cultura Occidental; porque era esencialmente ruso. Este fondo estaba en los demás hombres rusos, él no hizo más que mirarse a sí mismo y mirar al prójimo. En ese sentido es casi seguro que en "Crimen y Castigo" como en casi todas las novelas de Dostoyewsky, en los "Hermanos Karamazov" por ejemplo, Dostoyewsky está muchas veces presente, no ya en palabras, sino en acción.

DR. MAÑACH: ¿Qué piensa usted, Sr. Marquina, de la afirmación a que yo aludía en mis palabras introductorias de la asociación que se quiere establecer entre Dostoyewsky y por cierto también entre Kafka y el existencialismo? ¿Cree Ud. que esté justificada?

SR. MARQUINA: Si se entiende (y en eso yo ruego al Dr. Mañach, tan maestro en estas materias, que excuse mi ignorancia) si se entiende por existencialismo, no el sartriano, sino la filosofía, que viene de muy lejos, sobre la angustia humana, quizás se podría encontrar efectivamente una cierta no influencia, una cierta adherencia, una cierta similitud, un cierto acercamiento de Dostoyewsky a la doctrina existencialista. Si la reducimos a la nueva interpretación sartriana, yo creo que no, porque la base sartriana es el ateísmo, y a Dostoyewsky a pesar de todo, no se

le puede considerar como ateo, sino por el contrario, un hombre profundamente religioso, un hombre que lleva en sí la preocupación de Dios.

DR. MAÑACH: Muchas gracias, Sr. Marquina. ¿Hay alguna otra pregunta?

SR. FRANCHI ALFARO: ¿No cree usted que Dostoyewsky fué una especie de Savonarola que le presentó al mundo, a la humanidad entera, sus vicios y lacras, pero que para llegar a Dostoyewsky precisamente hay que llegar por la vía de la maldad y de cierto influjo satánico?

SR. MARQUINA: No. El no es un moralista, no es un predicador es un hombre que sencillamente expone su sufrimiento y el sufrimiento humano, pero no con intención de moralizar, al estilo en que se usa la palabra; lo que vive él lo expresa y cree, eso sí, que sólo por el sufrimiento se llega a Dios, y que la perfección se encuentra pasando por todas las etapas del sufrimiento, incluso el sufrimiento físico.

DR. BEGUEZ CESAR: ¿A qué tipo pertenecen las novelas de Dostoyewsky, es al de Walter Scott, a la novela histórica?

SR. MARQUINA: No, yo no asociaría nunca la figura de Dostoyewsky a la de Walter Scott.

DR. BEGUEZ CESAR: Usted ha dicho que en él se encuentra el dolor y el sufrimiento; no cree que la razón por la cual Rusia lo excluye de sus novelistas clásicos sea que él es el principal influyente en Herman Hess, autor de la famosa novela didáctica que crea el tipo nazi?

SR. MARQUINA: ¿El tipo nazi?

DR. BEGUEZ CESAR: En la novela didáctica de Herman Hess se crea el tipo nazi, la influencia nazi se crea allí. Es el dolor y el sufrimiento. La doctrina nazi viene, según Stefan Zweig, que yo creo que usted no podrá negarle competencia ni capacidad para ello...

SR. MARQUINA: El nazismo, dejando aparte las raíces primeras a que usted parece referirse, es una doctrina de agresión. En Dostoyewsky es todo lo contrario. Dostoyewsky se abraza a este sufrimiento, lo busca, se refocila, diríamos, en este sufrimiento, porque sabe que ésta es la unica manera de llegar a una perfección; nunca hará una propaganda de agresión o de resistencia, al contrario, de acercamiento, de abrazo estrecho con el sufrimiento, reconociéndose humano, vivo, palpitante en el sufrir.

DR. BEGUEZ CESAR: ¿Usted conoce el juicio de Stefan Zweig sobre Dostoyewsky?

SR. MARQUINA: No lo recuerdo en este momento.

DR. MAÑACH: Amigo Béguez César, usted para describir a Guanabacoa se remonta a las distancias inter-planetarias.

SR. LUIS BERENGUER: Tratando de cuestiones esenciales, ¿no cree usted que es una tara el paganismo a que desafortunadamente ha dado albergue el cristianismo, el pensar que se logra el bien sólo a través de la eliminación del mal, en vez de la inicial captación del bien, como

enseñó Jesús, así como que se obtiene el goce espiritual sólo a través del sufrimiento material? Jesús al decir: "El reino de Dios está dentro de nosotros y es justicia, paz y gozo, parece que condena eso terminantemente.

SR. MARQUINA: Mi querido Sr. Berenguer, no me siento propiamente con espíritu de predicador, no me siento tampoco con espíritu de exégeta de doctrinas como esas. Quisiera que usted me permitiese soslayar un poco la cuestión. He aludido a estas cosas en Dostoyewsky, pero para contestar su pregunta me parece que lo mejor es hacer mías unas palabras que por lo menos están garantizadas de sabiduría por miles de años. Cuando Lao-Tse se desterró voluntariamente de su reino, abandonando sus archivos para correr toda la desconocida extensión de tierra que se abría ante su apetencia, al primero que le preguntó algo así por el estilo de lo que usted me ha preguntado a mí, ¿hacia dónde va, hacia dónde encontraremos la verdadera doctrina?, le contestó esto que yo me permito contestarle a usted: "Yo disfruto andando".

SR. SUSINI: Ilustre Sr. Marquina, de los ilustres de veras: ¿no conoce usted ningún trabajo, ninguna obra de un cubano sobre Dostoyewsky?

SR. MARQUINA: Pues no conozco.

SR. SUSINI: Lo lamento, porque ese trabajo existe y abunda en muchas de las afirmaciones que ha hecho usted, en otras no tanto; y es el trabajo de un cubano, de José de Armas y Cárdenas, "Justo de Lara".

SR. MARQUINA: Suponía que aludía a él. En este momento yo no le puedo decir más que esto: no recuerdo haber leído lo de Justo de Lara.

SR. SUSINI: No es nada más que una ligera observación que está llevada por el cariño de hermano.

SR. MARQUINA: Le prometo leerlo, seguro de que he de encontrar mucha enseñanza que aprovecharé humildemente.

DR. MAÑACH: Han terminado las preguntas. Muchas gracias, Sr. Marquina.

José Russinyol

El genio de Galdós

ES proverbial la fecundidad de la Literatura Española. No es caso único el de Lope, el "Monstruo de la Naturaleza". Tirso, Quevedo, Fernández y González, los Menéndez... abruman por el caudal de sus producciones.

Pérez Galdós pertenece a esa riquísima veta. Nadie osará abarcarlo cabalmente en unas pocas cuartillas para examinar su centenar de obras extensas y la multiplicidad de sus facetas importantes. Ni esa es la orientación del presente curso de la Universidad del Aire —La huella de los siglos— destinado a destacar, no más, los jalones magnos que el hombre ha ido erigiendo en el azaroso devenir de las centurias. Por eso nos concretaremos a perfilar al hombre como representativo del pensar común de toda una época y de una parte considerable de la Humanidad, y a medir el empujón que dió en ese lento ascender en la espiral hacia la luz, del que han trazado frescos inmortales Herder, Víctor Hugo y Renán.

Pérez Galdós pertenece, sustancialmente, al último tercio del pasado siglo y primeros años del presente. Es decir, a una época de choque definitivo entre dos grandes tendencias, en España y fuera de ella: el liberalismo, cristiano y económico, con vagidos de un mundo nuevo, y el tradicionalismo dogmático, conservador de viejas y caras esencias.

Signos de la misma fueron en Francia las luchas del poderoso partido católico, los industriales e izquierdistas, ante los grandes problemas del momento: régimen de Gobierno, democratización y laicismo de la enseñanza, derecho obrero a la asociación y a la

huelga, etc. En Inglaterra, la presión de la época sobre el conservador Disraeli y el liberal Gladstone forzaba trascendentales reformas. Si en Francia la deriva a la izquierda no se hizo sin la colisión de París y el campo, en Gran Bretaña tampoco se logró sin el antagonismo de la Cámara de los Comunes y la de los Lores. En Rusia la transformación total que alentaba el nihilismo se medía ya con los Zares. Mientras, el Kulturkampf y el Partido Social Democrático removían las entrañas de la Alemania bismarkiana.

España, aunque más lenta en su avance, no podía sustraerse a la agonía de los tiempos. Dos plumas ilustres encarnaron los dos mundos en lucha: José María de Pereda y Benito Pérez Galdós. Pereda, montañés y católico intransigente, representa el polo de la España tradicional y conservadora. Pérez Galdós, isleño y conciliador, simbolizó el otro polo de la mentalidad de la época: el de la España liberal y progresista. Así Galdós representa un estado de conciencia no sólo española, sino de toda la cultura occidental. Su "intuición serena, profunda y total de la realidad" le da categoría universal.

Ahora bien. Si concretándonos a su Patria, Galdós la representa parcialmente en cuanto a ideario neto, su vasta obra, de esencia épica, lo convierte en el más perfecto espejo de todo el pueblo español del siglo XIX. Cada una de sus obras es un fragmento de España; el total de ellas es el panorama exhaustivo más fiel de gentes y paisajes, historia, leyenda y realidad cotidiana. Si el Arcipreste de Hita fué el espejo del pueblo español del siglo XIV, y Lope y Cervantes del XVI, Pérez Galdós lo fué del XIX, y con similar calidad artística.

En las 46 novelas históricas que constituyen los Episodios Nacionales —acaso la coordinación novelística más extraordinaria de la Literatura Universal— vive en sus mil y pico de personajes diferenciados toda la España del siglo XIX, con sus alegrías y dolores, sus heroísmos y terrores, sus avances y retrocesos, sus grandezas y miserias. Toda la España: Gerona y Zaragoza, Cádiz y Bilbao, como Madrid, centro de sus Novelas Contemporáneas. Ha sido en su siglo el único capaz de reflejar la realidad española en su integridad geográfica, y por eso ha hecho más por el conoci-

miento de España por propios y extraños que todos los historiadores. La Literatura más Historia que la Historia, como ha dicho Luis Alberto Sánchez. Las cubiertas de los Episodios Nacionales aparecieron con los colores rojo y amarillo de la vieja bandera. Con perfecto simbolismo pudo esa bandera cubrir en 1920 el cadáver del autor de esta epopeya de la España moderna.

¿Cuál fué el ideario básico de Galdós? La religión fué acaso su principal preocupación. Vivía inmerso en un pueblo entrañablemente religioso. Su realismo esencial no podía sustraerlo a esta vivencia, que pasa por toda su obra como onda de manera que circunvala el Globo. Fijándonos en una de sus obras más representativas a este respecto Doña Perfecta —vemos nítidamente la contraposición de las dos Españas. La vieja, fanática y clerical en la dama de Orbajosa y el canónigo D. Inocente; la nueva, liberal, laica, acaso indiferente, en el joven ingeniero Pepe Reyes.

Galdós libra apasionada batalla por la tolerancia. Es anticlerical y antidogmàtico. Pero, cuidado: no ateo, ni siquiera antirreligioso. Por lo contrario, lo palpo y lo hallo profundamente religiso. Lo es cuando se deleita en sus tipos místicos: Angel Guerra, Nazarín, Halma; lo es cuando escribe en "Gloria": "La religión es hermosa cuando une; horrible y cruel cuando separa". Lo es cuando estampa en "Trafalgar", al hablar de Churruca, el gran Almirante español, esta cláusula que estremece: "Churruca era hombre religioso, porque era un hombre superior". Así sintieron los espíritus profundamente religiosos de Martí, Montalvo, Rodó, Renán. Una religión sin dogmas, sin culto externo, sin exclusivismo: la del Padre Universal, la religión del amor.

Otro problema, hijo del siglo, que late en la casi totalidad de la obra galdosiana, es el económico. Observador constante y perspicaz, Galdós captó y sintió, como el Zola de "Las escenas de la vida parisiense", la angustia de la pobreza. A su realismo no podía escaparse que en el amor sólo no podía fiarse la redención de las clases explotadas. Por eso exalta el trabajo como fuente de regeneración social. En "Casandra" superpone valientemente la actividad del dinero y el trabajo al valor de la vida contemplativa, infecunda para el progreso social. Trabajo y amor podrá, piensa, levantar una sociedad debilitada y casi decrépita. Esa es

la tesis de obras como "La loca de la casa", "La de San Quintín", "Mariucha". El hecho económico, presentado en múltiples aspectos, es fundamental en "Fortunata y Jacinta", la obra maestra de Galdós, por muchos conceptos.

El empleado, el cesante y el sin trabajo son figuras muy frecuentes en Galdós. La existencia precaria del empleado público, el heroísmo silencioso de la mujer por sostener las apariencias con recursos escasos, todo un mundo en el que el dinero es "el gran resorte", como dijera Balzac, está pintado de mano maestra en "Tormento", "La de Bringas" y otras, para culminar en "Miau", el infeliz cesante que busca su liberación en el suicidio.

El planteamiento de lo económico en la obra galdosiana es índice literario y social de avance y modernidad. Pero Galdós es, como Dostoiewsky, esencialmente urbano: su novela y su drama son la novela y el drama de la ciudad. Presenta el problema económico más bien en sus aspectos industrial y burocrático; el agro queda fuera de su órbita.

El trabajo productivo, junto al tema religioso, lleva a Galdós a otra de sus preocupaciones centrales: **la educación.** En esto, como en lo económico, Galdós no mantiene un sistema, ni lo expone doctrinalmente, pero late en todas partes. El tema de "La loca de la casa" es, en el fondo, la educación de un hombre hirsuto por una mujer sagaz. Otra mujer, maestra, reeduca al hombre de "La razón de la sinrazón". "Cultivar los cerebros vírgenes —dice— es una forma de santidad". El gran fantasma de Fortunata es su falta de educación. Y educar es obsesión de la pintoresca Guillermina y de Lupe, la de los pavos.

La educación, el trabajo, la razón y el amor a lo natural son para Galdós los grandes resortes para librarse "del pantano y de los convencionalismos sociales" que asfixian a esta sociedad civilizada. Con mirada indulgente y piadosa, como la de Cervantes, Galdós retrata la inmensa malla de convencionalismos que cubren este hipócrita mundo. Ama tanto la verdad de la vida que a ello debe la superior grandeza y trascendencia que logra manejando y uniendo pequeños pedazos del diario vivir. De ella mana esa justicia natural, sencilla y compensadora, que tiene conmovedor para-

digma en Fortunata, heroína del amor y mártir de las convenciones sociales.

Visto en conjunto, Galdós representa la tendencia progresista, liberal y positivista de la segunda mitad del siglo XIX, realzada por un poético idealismo. Fué en su España artístico portavoz de una nueva época: el dominio de la burguesía, que en el viejo solar llegaba con notable retraso. Pasado medio siglo ha quedado, naturalmente, muy rebasado aquel ideario social. Pero fué de ese liberalismo del que dijo Ortega y Gasset que había sido el grito más bello que había sonado sobre la faz del planeta.

Con lo expuesto queda patente que Galdós entendía, como Sarmiento, que la Literatura no era mero entretenimiento y regodeo estético, sino vehículo eficaz de educación, progreso e ideas nuevas.

Y sin embargo, fué un escritor de la más genuina raza, tallado en la misma cantera del Arcipreste y de Cervantes. Poseyó, como ellos, en alto grado, sentido de lo popular, realismo, viveza y encantador humorismo, unido a la profunda intuición histórica de Lope y de Tirso. Y ni siquiera lo demerita la montaña de sus páginas —que le hizo rendir a él solo la tarea de una generación— porque también en él "la fecundidad es signo de fuerza creadora, y sólo por la fuerza se triunfa en Literatura como en todas partes", como ha dicho el insigne Menéndez y Pelayo.

No un español, sino nada menos que el mexicano Alfonso Reyes, ha dicho que es "el mayor novelista de la lengua en el siglo XIX y uno de los mayores en todos los tiempos y literaturas". Se hombrea con Balzac y Tolstoi, con Dickens y Dostoiewsky.

Crea la novela moderna en España. Pereda lo supera en la pintura de la Naturaleza; Valera en el estilo y la serenidad ateniense; Palacio Valdés en delicadeza y gracia; Blasco Ibáñez en el vigor de las descripciones, mas Galdós reúne todas esas cualidades en grado eminente y armonioso y añade otras más para ser en la novela moderna española el maestro por antonomasia.

En la Dramática, con los defectos y limitaciones que la alta crítica le señala, fué también creador y orientador. Impuso el teatro realista y de tesis, en frente del melodramático, pseudolírico y de excepción de Echegaray. Su "cruzamiento incestuoso"

de novela y drama hace época en la historia del teatro, sin más antecedente ilustre que La Celestina. ¿Quién sino él se habría atrevido a contrariar toda la corriente echegariana para suplir la emoción violenta y el brillo deslumbrador por la naturalidad y la tesis racionalista? "El Abuelo" ha sido colocado junto a El Rey Lear —lo más intenso de Shakespeare, y el "Brand" —lo más hondo de Ibsen. De sus ubres generosas salen las tendencias simbolista, ideológica e irónica de Benavente, la didáctica de Linares Rivas, la deliciosamente sentimental y humorística de los Alvarez Quintero y hasta la misma poesía simbólica y legendaria de Eduardo Marquina.

Si no crea caracteres universales, forja, en cambio, dos mil tipos profundamente reales. Y esto a pesar de que la índole moderna y de carácter socializadora del genio de Galdós, lo lleva instintivamente a sustituir el personaje uno por el colectivo. La familia, el grupo, el pueblo todo, es el verdadero personaje de buena parte de novelas y dramas de Galdós. En los propios Episodios Nacionales, más que Churruca, Palafox, Daoiz, Velarde y Castaños, el héroe es el pueblo. Galdós frente a Carlyle y Valle Inclán.

Pero así y todo, ahí están Fortunata, "la esposa infiel y la amante fiel", a la vez real y poética; Jacinta, la Yerma dramática; el arrogante abuelo, Conde de Albrit; Orozco, el marido que frente a todo el sentido tradicional del honor español, es capaz de perdonar a la esposa adúltera; la Brígida, típica mujer del pueblo, heroína y mártir en la batalla de la vida, que aúna la prosa quemante de la miseria con la divina poesía de la misericordia; Malespina, el mentiroso megalómano; Gabriel Araceli, Salvador Monsalud, Marianela, Doña Perfecta, Gloria... y cien más que dan una inmensa galería de personajes de bien delineada y representativa psicología, de habla diferenciada y apropiada, que se hermana dignamente a La Comedia Humana de Balzac. Y arrebatar el fuego sagrado de Prometeo para infundir vida a los hijos de la imaginación, será siempre facultad excelsa del artista. Y más cuando crea una multitud rumorosa de seres de más vida que los de carne y hueso. Para ellos parece hecha la bíblica tentación del Paraíso: "Seréis como dioses..."

Esta gigantesca creación de tipos, unida al fresco colosal de todo un siglo y un pueblo, estremecido de soplo épico, y al arte prodigioso de hacer surgir potentes energías dramáticas de las cosas sencillas y comunes, de obtener lo grande de lo pequeño, lo sublime de lo vulgar... será siempre el trípode en que se asiente el genio y la gloria de Galdós.

Y ahora dos preguntas finales. ¿Permanece vigente Galdós en la actual ruina y descrédito de tantas cosas? La generación que le siguió —la del 98— negó a la del 68. Baroja dijo: "Los realistas españoles son para mí el colmo de lo desagradable". La corriente de la novela deshumanizada que tuvo a Ortega y Gasset por pontífice, y la del arte exquisito a lo Gabriel Miró, lo despreciaron, porque "olía a garbanzos y a casa de huéspedes". Royeron a Galdós.

Pero nadie es profeta en su tierra. Ha sido un extranjero, el uruguayo Rodó, quien ha dado la clave del valor perenne de Galdós con esta razón suprema: "No ha pasado, ni dejará de pasar, porque es realista de la realidad inmortal".

¿Qué huella definitiva deja la lectura de Galdós en cuanto a su posición ante la vida? La observación penetrante de la sociedad, el análisis de los móviles secretos de las acciones humanas, la palpación de las miserias de toda índole, tiende a darnos, es verdad, un horizonte triste y un sentido pesimista de la existencia.

Pero Galdós todo lo comprendió y lo enfocó con indulgencia infinita. "Compréndelo todo y lo perdonarás todo", dice el Kempis. Toda su obra está, sin alardes, transida de una piedad suprema, como la de Cervantes, sobre todo para los que sufren. Esto lo preserva del pesimismo, que arrastró a Balzac, a Zolá y a Baroja.

A ninguno de los personajes dolosos de Galdós se le cierra el camino de la redención. Al avaro Torquemada lo redime y ennoblece el recuerdo del hijo muerto y el cariño a su esposa. Y es significativo el caso de la pecadora Fortunata, angelizada en su agonía, aun a los ojos de la virgen Guillermina. Un halo de idealismo amoroso, tan instintivo en él como su propio realismo (también al igual que en Cervantes); una simpatía profunda hacia el dolor humano y un humorismo liberador, salvan a la obra galdosiana de una amargura esencial. La voluntad, el trabajo y

la educación conquistan triunfos en su obra y contrapesan la existencia inegable del mal.

Presiente la reforma social, que al principio creyó posible por los medios políticos, por los medios externos, pero pronto se convenció, como nuestro Vitier, que la mejor vía para llegar a ella es la interior, la del amor, la verdad y el deber: el camino de Cristo.

Y si aún su obra nos dejara dudas en su alcance esperanzador, está ahí el ejemplo conmovedor de su propia vida, vibrante canto de trabajo y de confianza en el destino humano. Medio siglo de labor ciclópea, la evolución incesante de su arte hacia nuevas tendencias, la plena consagración a su hacer de escritor, y la imagen melancólica del artista casi octogenario y ciego, ya con las ansias de la muerte, dictando sus obras —nuevo Milton— es un impresionante mensaje de fe sublime o de estoicismo heroico. Quien así vivió y murió tuvo que creer en los valores esenciales del espíritu y de la vida. Y como creyó, creó.

DISCUSION:

DR. MAÑACH: Sr. Marquina, para iniciar las preguntas.

SR. MARQUINA: Con mucho gusto. Para ahorrarle tiempo y molestias a los oyentes, quiero empezar recordando un hecho vivo. Era, si no recuerdo mal, la noche del estreno de la obra "Electra" en el Teatro español de Madrid. "Electra" de Don Benito Pérez Galdós. El éxito fué tan extraordinario, que una multitud muy entusiasta esperó al maestro a la salida del Teatro; le levantaron en hombre algunos admiradores y en desfile y en séquito de admiración, le quisieron acompañar a su domicilio. Lo vitoreaban con gran entusiasmo: ¡Viva Galdós! ¡Viva Galdós!... Un poco al margen de esta multitud, pero siguiéndola, iba un hombre cojo. Con gran entusiasmo vitoreaba él también a Don Benito y procuraba vencer su cansancio, siguiendo el desfile. Pero Don Benito vivía entonces lejos del Teatro español y en un momento en que se renovaron con gran frenesí los vítores y se gritaba ¡Viva Galdós! ¡Viva Galdós!, el cojo, no pudiendo ya más, dijo: ¡Viva Galdós, pero que viva más cerca! La cosa es jocosa, pero a mí me ha hecho pensar seriamente muchas veces. Con una gran penetración crítica el Dr. Russinyol ha dicho que Galdós es el pueblo español, que en la obra de Galdós está el pueblo español. Ha hecho también, aunque muy ligeramente, alusión al teatro de Don Benito Pérez Galdós; ha expuesto mucho respecto a su novela.

Mi pregunta es la siguiente: ¿No cree el Dr. Russinyol como creo yo, que para amar y entender profundamente a Galdós, hay que acercarse más a su novela que a su teatro, es decir, estando en el teatro hay que gritarle: ¡Que viva más cerca!, más cerca de nosotros?

DR. RUSSINYOL: Lo creo igual.

DR. DE LA MATA: A pesar de que Confucio dijo aquello de: "Si sabemos muy poco de esta vida, ¿para qué preocuparnos de la otra?", sus discípulos crearon una religión que fué el confucismo y yo estaba pensando, a propósito de esto, que al hablar de Dostoyewsky y al hablar de Galdós, se ha dado un énfasis a sus ideas religiosas, y yo creo que el valor máximo de estos dos hombres fué la preocupación social, no la religiosa. Ni en Galdós ni en los liberales españoles hay el sentimiento religioso que se ha querido ver, ni en Dostoyewsky tampoco. Hay sencialmente una preocupación por la vida y por el pueblo, por lo social; hay que dar énfasis a lo que énfasis tiene, y no querer deformar las cosas. Es, sencillamente este pequeño comentario lo único que quería decir; no quiero preguntar nada. Muchas gracias.

SR. MARQUINA: El Dr. de la Mata no quiere preguntar, pero yo tengo que contestar. El Dr. de la Mata sabrá que a Dostoyewsky, no pudo nunca ni su propia mujer, ni su vergüenza, ni su arrepentimiento, ni su indignación curarle del vicio de la ruleta, que le llevó a calamitosos excesos. Se apartó de la ruleta después de haber perdido una noche todo lo que había ganado y lo que le habían prestado para poder salir con su mujer en camino hacia su tierra; y durante los diez últimos años de su vida, que todavía vivió después de estos diez años, no volvió jamás a la ruleta porque en su desesperación quiso entrar en una Iglesia, quiso acercarse a Dios, y creyó verse castigado porque se había equivocado y penetró en una sinagoga. Este hecho, que tiene el énfasis de las cosas vivas, no meditadas, no preparadas, ni siquiera especulativas mental o intelectualmente, creo yo que es una prueba de una preocupación de ir hacia Dios, que es a lo que yo me he referido al hablar de Dostoyewsky. He dicho incluso que estaba contra la Iglesia, y hasta contra la religión, precisamente porque lo que le interesaba era Dios, encontrarse con Dios, buscar a Dios en sí mismo y hallar en el sufrimiento del prójimo a Dios para que el prójimo se elevara a una consolación infinita.

DR. RUSSINYOL: Por mi parte, deploro que el Dr. de la Mata no haya captado todo el contenido de mi conferencia en la parte en la que destaco que lo preeminente en Galdós no es precisamente lo religioso, sino la representación de la sociedad española del Siglo XIX; los valores sociales, y la representación cotidiana de la vida. Pero yo no puedo soslayar, porque entonces sí falsearía el trabajo y la interpretación de Galdós, el hecho de que, siendo la sociedad española del Siglo XIX eminentemente religiosa y Galdós un fiel espejo de esa sociedad, apenas hay una sola obra suya en la que no aparezca el problema religioso. Es por lo tanto una de sus máximas preocupaciones. No he dicho que

sea el valor magno de él, pero sí es una de las preocupaciones más fijas y continuas en Galdós.

DR. DE LA MATA: Me va a perdonar que insista en esta cuestión. Yo puedo haber interpretado mal y lo sentiría profundamente, pero me ha parecido entender que se ponía en primer lugar la cuestión religiosa de Galdós, insistiendo en que era la más destacada. Para mí lo que va en primer lugar, y parece que en esto coincidimos el Dr. Russinyol y yo, es este sentido colectivo del sufrimiento y del dolor del pueblo español, lo mismo en Dostoyewsky, querido Marquina; en Dostoyewsky lo que impera, lo que va por delante, es este sentido arrebatado del dolor del pueblo ruso; es la vibración de dolor, lo otro es secundario. Yo no estoy excluyendo el sentido religioso que pueda haber en Dostoyewsky o que pueda haber en Galdós, lo que estoy es posponiéndolo; diciendo sencillamente que lo predominante es este sentido popular, el dolor del pueblo que se aprecia en todas sus obras. Por eso a mí me pareció una inversión de valores el anteponer lo religioso a lo sociológico que hay en estos escritores.

UN OYENTE: Dr. Russinyol, ¿a qué atribuye usted que la mayor parte de los hombres geniales y progresistas hayan sido anti-clericales?

DR. MAÑACH: Aplauden las izquierdas. Vamos a ver.

DR. RUSSINYOL: Bueno, colocándonos en una posición centrista, ni de izquierda ni de derecha, diré lo siguiente: a mí me parece que toda religión formalizada y concretada, sedimentada n forma de culto, aherroja el pensamiento y la libertad de expresar y de actuar. Por eso sospecho que estas figuras, de las que yo he citado algunas, como Renán y Montalvo, Martí y Pérez Galdós, son hombres que saltan por encima de las barreras de una religión extereotipada, fijada ya en sus lineamientos; pero tienen un sentimiento religioso a veces mucho más profundo que los practicantes. He llegado a sostener que el propio Martí tiene a veces facetas místicas, y en la vida práctica, en la vida corriente, en la vida cotidiana, me he encontrado hombres con ese sentido religioso profundo y, sin embargo, completamente apartados de todo dogma y de toda profesión de culto.

DR. MAÑACH: Las derechas también aplaudieron. ¿Alguna otra pregunta?

UN OYENTE: . .Dr. Russinyol, como hay una gran confusión entre el concepto o la creencia en la existencia de Dios y la religiosidad, yo le pediría al Dr. Russinyol que expusiera la tesis del drama "Electra" de Galdós y quiénes y por qué, en Bilbao, cuando se estrenó, le entraron a tiros a la escena.

DR. RUSSINYOL: Yo le paso la pregunta al compañero Marquina, que fué testigo presencial del hecho.

SR. BRETAU: Hice la pregunta por esa confusión a que me referí. La tesis de "Electra" es poner de manifiesto toda la labor de la Compañía de Jesús para captar las herencias y toda la labor de insidia e intriga

que se hace en el seno de la familia, sobre todo cuando hay una solterona, para captar esta herencia. Se representaba a la Compañía de Jesús en el personaje Pantoja, y los tiros fueron en el Teatro Bilbao, cuando fué estrenada allí la obra...

SR. MARQUINA: Yo no estaba.

SR. BRETAU: ¿Usted no estaba?... Bueno, pero la pregunta no se la hice al Sr. Marquina, se la hice al Dr. Russinyol.

SR. MARQUINA: Ya lo sé. Ha dicho que yo era testigo presencial; por eso he dicho que yo no estaba.

SR. BRETAU: Yo no estaba tampoco, pero todo hombre que se ocupa de la vida, en cualquier lugar del mundo que esté, mentalmente está en todo; y como siempre me ocupé de la marcha de la vida, aunque no era tan viejito como hoy, conocí la repercusión de la obra de Galdós tanto en la novela como en el drama, y no se me olvidó la repercusión del drama Electra, y el ataque furibundo del fanatismo, religioso no, clerical, de los vizcaínos.

SR. MARQUINA: Ahora ha puesto usted el dedo en la llaga.

DR. RUSSINYOL: En mi conferencia, le dedico dos líneas a la tesis de la obra dramática que acabamos de citar; es donde digo que Galdós valientemente, superpuso el valor del dinero empleado en la actividad industrial y comercial, al valor de la vida contemplativa; lo digo así en la conferencia. No quise insistir más y tampoco quería insistir más en la respuesta, por eso traté de pasársela gentilmente al compañero Marquina, por no darle mayor énfasis a ese aspecto religioso a que se refería el Dr. de la Mata. En efecto, ya usted lo ha dicho, en la obra aparece una señora que parece resumir todas las perfecciones, que tiene una herencia y tiene dos herederos directos, dos sobrinos. Estos dos herederos tienen hijos, y naturalmente piensan que por las leyes humanas y sociales debía ese dinero pasar a ellos, no solamente por egoísmo, sino para que ese dinero entrase en la evolución social y en obras fecundas. Pero la interposición de una influencia religiosa lleva esa fortuna hacia otros lares. Eso provocó en efecto, una crítica apasionadísima. Pero yo, creo que esa crítica, a pesar de la influencia en la prensa española de entonces del elemento clerical, la iluminó fundamentalmente un juicio que hace Manuel Bueno en la Historia de la Dramática Contemporánea Española sobre el drama Galdosiano. Es una crítica definitiva, y plantea deliberadamente este problema: que le interesa más a una sociedad, que una fortuna vaya a un grupo de personas que se van a dedicar a lo sumo a una vida contemplativa, estéril, o que vaya a elementos jóvenes, actuantes, vigorosos, fecundos, que le lleven nueva savia a la sociedad.

SR. MARQUINA: Unicamente por cortesía al señor que ha interrogado le dije que había puesto el dedo en la llaga al hacer la distinción entre clericalismo y religión. Esta es la confusión en que estamos casi siempre metidos como en un círculo vicioso. Cuando se habla de religión no se ha de entender que se habla de clericalismo. Hay un espíritu

religioso, que ni siquera se puede adscribir a una religión determinada, y es un error, cuando se habla de religión pensar en Dios como si tuviese sotana; Dios no ha vestido sotana nunca.

DR. MAÑACH: ¿Alguna otra pregunta?

DR. BEGUEZ CESAR: Dr. Russinyol, el año 37, el poeta y dramaturgo español Angel Lázaro dió una conferencia sobre las novelas de Galdós en la Hispano-Cubana de Cultura; allí trató sobre el estilo y sobre la famosa paradoja del héroe y del pícaro. Yo quisiera que usted nos hablara algo sobre el estilo de Galdós y sobre la famosa paradoja esa, del héroe y del pícaro.

DR. RUSSINYOL: Bueno, en efecto, se ha destacado mucho en la técnica galdosiana que sigue la técnica de la novela picaresca española, del Lazarillo de Tormes. Así se ve, por ejemplo, en los **Episodios Nacionales**. Un jovencito figura en la Batalla de Trafalgar y después, a través de los diez episodios siguientes, tomando parte activa en todo hasta que ya en el décimo, que es el correspondiente a la batalla Latives, ya es Comandante y pelea. En el segundo grupo de episodios nacionales, aparece otro héroe, Salvador Monsalup, con los mismos tipos característicos del pícaro español. De modo que en la técnica galdosiana entra por mucho la técnica de la novela picaresca, lo cual acentúa el carácter profundamente populista de Pérez Galdós. Es decir, sigue él una de las corrientes más vigorosas de la Literatura española.

UN OYENTE: Doctor, ¿usted no cree que este sentimiento, esa religiosidad anti-clerical que usted muy bien ha dicho que caracteriza al pensamiento de fines del siglo XIX, es iniciada por Víctor Hugo, quien afirmó enfáticamente: "Científica y filosóficamente afirmo que quien crea en el milagro de la Santísima Trinidad no cree en Dios"?

SR. RUSSINYOL: Bueno, es obvio que Víctor Hugo, dió énfasis por su condición de voz universal, al sentimiento anti-clerical. Ahora, yo no creo que sea el iniciador del movimiento; antes de Víctor Hugo ya hay una fuerte corriente anti-clerical en la Literatura y en la Historia. Lo que pasa es que Víctor Hugo fué el escritor seguramente más oído en toda la segunda mitad del siglo XIX; le dió, por tanto, mucho mayor fuerza, mayor categoría universal, a aquella actitud crítica.

Luis A. Baralt

La crisis filosófica: Nietzsche, Bergson, James

SI apreciamos en conjunto la tónica del pensamiento filosófico a la vuelta del siglo, podemos concluir que lo preside una ilimitada confianza en la ciencia. Desde que Hume había infligido una sacudida violenta al conocimiento científico y asestado un golpe casi de muerte al metafísico, todo el esfuerzo de la filosofía, comenzando por Kant, va enderezado a salvar lo que se pudiese del naufragio, y si cabe dudar, aún hoy en día, si la metafísica se salvará o no, en cuanto a la ciencia, todo el siglo XIX ha sido un proceso de continuo afianzamiento. Las dos grandes corrientes filosóficas de ese siglo y el anterior convergen en el mismo resultado: el empirismo inglés desemboca en el positivismo; el racionalismo continental, en el absolutismo. Los valores morales y religiosos se opacan y esconden. "Saber" es la palabra de orden. El endiosamiento de la "Razón" en la Plaza de la Concordia al finalizar el XVIII, a impulsos del Iluminismo, no es más que un anticipo demagógico del tono que ha de imperar hasta casi nuestros días en la cultura y el pensamiento occidentales.

Claro está en que hablamos de una tónica general, dentro de la cual podrían señalarse infinitos matices y descubrirse los gérmenes de la que le habría de suceder. Veamos muy sintéticamente cuál va a ser esa nueva tónica, ese cambio radical en la fisonomía del pensamiento filosófico que en justicia puede denominarse "crisis".

En todo momento a lo largo de la historia de la filosofía se presentan algunas ideas centrales en torno a las que se articulan

y entrelazan todas las doctrinas y todas las especulaciones. Sucesivamente han desempeñado este papel guiador la sustancia, el cambio, la razón, el hombre, Dios y otras pocas que podrían enumerarse con los dedos de ambas manos. La crisis en que ahora nos ocupamos va a surgir cuando se echa de menos en todas las estructuras filosóficas al uso un concepto, un elemento, un factor fundamental e imprescindible: la vida. Ya el naturalismo, y especialmente el evolucionismo darwiniano, habían puesto sobre el tapete el estudio de los seres organizados, pero ningún filósofo había intentado siquiera dar respuesta a la pregunta: "¿Qué es la vida?" y mucho menos inquirir las consecuencias que para la filosofía podría tener el partir de ésta, es decir, de la constante universal del hombre que es el estar vivo, en vez de partir de la costra circundante, que es el mundo o de una facultad particular del hombre, que es su razón. Ni que decir tiene que este cambio de frente crítico no se produce con la simplicidad que esta apretada síntesis podría implicar. Los ataques a los baluartes filosóficos anteriores vienen de diversas direcciones.

A riesgo de simplificar demasiado, intentemos caracterizar tres de esos ataques a fondo, que constituyen otras tantas andanadas formidables contra las filosofías anteriores, arremetidas tan violentas y profundas que han cambiado no solamente la faz de la filosofía, sino los perfiles mismos de la cultura y la sensibilidad del hombre moderno. Personalicemos esas tres direcciones en otras tantas figuras cumbres del "vitalismo" contemporáneo, que así se ha dado en llamar a este movimiento no extinto todavía, pero que ya ha dado sus mejores frutos. Esas tres figuras son Nietzsche, Bergson y James; y los tres puntos de apoyo para sus revolucionarias doctrinas, la moral, el concepto del tiempo, el criterio de la verdad. Apresurémonos a consignar que ninguno de estos tres pensadores limitó sus indagaciones a uno solo de estos tres campos o puntos de partida. La obra de cada uno y sobre toda la de los dos últimos abarca todos los aspectos de la problemática filosófica. Y otro tanto podríamos decir de los Dewey, Schiller, Blondel, Scheller, Vaihinger y otros muchos egregios vitalistas, a cuyo pensamiento no podremos siquiera asomarnos en gracia a la brevedad forzada.

Se ha puesto en duda que Federico Nietzsche sea un filósofo. Sus primeras preocupaciones fueron, en efecto, de tipo estético y filológico. En sus obras de madurez su voz resuena como la de un reformador o un profeta. A menudo sus juicios parecen dictados por el amor o el odio; piénsese en "El caso Wagner". Siempre poeta y apasionado, prima en la mayor parte de sus obras la exuberancia y la habilidad del artífice y no la sofrosine, la serena objetividad del filósofo. Sin embargo, a través de su vasta producción, pese a su esteticismo, pese a su pasión, pese a sus exageraciones que a ratos le hacen incurrir en las más crasas injusticias, puede descubrirse una línea dominante de pensamiento, casi constitutivo de un verdadero sistema.

Muy influenciado Nietzsche por Schopenhauer en sus primeros años, cuando explora en sus escritos juveniles la cultura griega —revisando e impugnando a Winckelmann y a Lessing y afirma su genial distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco, injerta la idea de voluntad, pero no ya la voluntad abstracta del maestro, sino concretamente la voluntad de vivir, la afirmación de la vida, como característica de lo dionisíaco, tanto en la cultura griega como en su heredera la occidental. Y ya esta idea no le abandonará más. Ante todo, le da pie para condenar la cultura alemana de su tiempo como fríamente racionalista, para arremeter como un nuevo David romántico contra el filiteismo rampante y sobre todo contra la pseudo vida que se apoya en la razón y no en la vida misma. Y he aquí que de este biocentrismo surge una nueva concepción del hombre y de la moral. La vida humana no es mera vida como pudiera ser la de los animales y las plantas. La de éstos se desenvuelve bajo el signo de la seguridad y el mecanismo. La del hombre, se afianza, se acrecienta en el arrojo, la aventura, el peligro, lo imprevisible. El hombre sólo será cabalmente hombre cuando viva ésta vida a plenitud, sin remilgos ni contemplaciones. Su meta ha de ser salvar, no la vida ajena, la vida de la colectividad, sino la suya propia. Pensar en los muchos y actuar para ellos es la mejor manera de achatar las eminencias, rebajar las cumbres, acercar a la humanidad al bajo nivel de la vida animal o vegetativa. Por desgracia, los más que están en los valles de la mediocridad aprietan filas y se defienden contra

los pocos que ocupan las cumbres, y crean una moral, la moral de los esclavos, destinada a atar de pies y manos a los verdaderos hombres, los que quisieran para sí una vida rica, intensa, magnífica, heroica, aventurera, una vida apurada hasta las heces, la sola vida que vale la pena vivir. Estos últimos son los amos y para ellos estructura Nietzsche una moral que está más allá del bien y el mal, en que todos los valores de la moral de los esclavos se trasmutan y para la cual no hay más que un criterio: el afianzamiento de esta vida plena y rica, la posibilitación de ese hombre superior, que sabe vivir, cuya esencia misma es el vivir más alto, más intenso, más absorbente.

Lo que le pasa al mundo, lo que le pasa a nuestra cultura occidental, afirma Nietzsche, es que se ha regido por aquella moral de esclavos que él identifica con la cristiana. Hay que admirar el valor con que nuestro filósofo se enfrenta con el Cristianismo, cuna y esencia de nuestra cultura, produciendo así uno de los escándalos más ruidosos en la historia del pensamiento humano. Si una filosofía basada en el amor al prójimo, en la caridad, en el sacrificio, se dejaba subsitir, el "superhombre" nietzscheano se caía por su base. Lástima que este espíritu agudísimo, pero en demasía apasionado, no hubiese visto o hubiese simulado no ver, lo que hay de heroismo, de agonía, de riesgo continuo en el ideal cristiano de la vida y no hubiese intentado por ese sendero una necesaria conciliación.

En Nietzsche la palabra **virtud** recobra su sentido clásico de fuerza, **virtus** y renacentista de señorío, dominio, **virtu.** A nadie se le ocultará el parentesco que una a MacChiavelli, Gobineau, Nietzsche, von Moltke, Hitler y no es fácil relevar al autor de "El Superhombre" de cierta responsabilidad en males gravísimos y recientes de la humanidad.

En violento contraste con Nietzsche, profeta apasionado, está Bergson, filóso puro, cumbre la más alta del pensamiento filosófico en la última centuria. Pero la revolución de éste no se ha hecho sentir menos que la de aquél. Ambos centran su doctrina en el nuevo concepto del hombre como ente de vida. Si la vía de aproximación del autor de "Los orígenes de la tragedia" es la filología clásica y subsiguientemente una crítica de la cultura de

su tiempo y un replanteamiento de la moral, la del filósofo francés es un análisis del intelecto humano en sus relaciones con la realidad y con la vida. Basándose en Boutroux y sus estudios sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza, intenta Bergson en la primera de sus grandes obras, el **Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,** fijar la naturaleza y límites de la razón humana. Su gran hallazgo ha quedado permanentemente incorporado al pensamiento filosófico. En síntesis es el siguiente: todo proceso intelectivo es una esquematización, una reducción de la realidad a símbolos espaciales. Con esos símbolos alcanzamos cierta representación mental de cuanto nos rodea, que nos permite movernos y acomodarnos a nuestra circunstancia. Pero he aquí que la realidad no es sólo espacio, sino tiempo, un incensante cambio en un campo espacial continuo; no hay dos cosas totalmente separadas en el espacio, ni discontinuas en el tiempo, y la inteligencia, en su esquematización, por fuerza detiene este fluir espacio-temporal. La fuerza de la razón es una fuerza mensurativa: el espacio continuo y el tiempo ininterrumpido se convierten en espacio discontinuo, se cristalizan, se paralizan como se convierte en vista fija una película cinematográfica al interrumpirse la proyección. Sin el cuadrante del reloj no hay captación racional posible del fuir del tiempo. Ahora bien, qué es lo que queda fuera en este proceso esquematizador de reducción de la realidad a términos espaciales? La realidad misma. Pero como el hombre aspira a conocer en su cabalidad esa realidad, y no otro es el propósito de toda filosofía, tendrá que recurrir a otro instrumento distinto de la ciencia, un instrumento que no tenga que prescindir de entrada y por su propia índole del fluir de las cosas, de su duración. Ese instrumento es la intuición. No la adivinación romántica o mística, sino una intuición metódica que consiste en proyectar nuestro tiempo sobre el tiempo de la realidad. Tenemos así en la teoría del conocimiento de Bergson un punto de partida ontológico: la concepción casi Heraclitana del mundo como cambio, y una proposición psicológica: la incapacidad de conocer esa esencia del mundo que es su duración, sino desde dentro, es decir viviendo con ella. Esta desviación hacia el sujeto podría haber determinado en el filósofo francés un subjetivismo radical,

acaso un solipsismo. Pero no; Bergson se apoya demasiado en la ciencia, vive demasiado conciente del mundo como problema fundamental de la filosofía para caer en semejantes extremos. Por el contrario, erige a la intuición en instrumento salvador del espíritu humano, precisamente porque lo considera capaz de dotar de un método a la metafísica. Así Bergson coincide en parte con Kant y lo supera en el común esfuerzo de salvar la metafísica como conocimiento, no de la realidad aparencial, sino de la "realidad real". Esta realidad real no adquiere sentido sino en términos de mutación, de proceso, de devenir. Si la ciencia nos da la "natura naturata", El hombre ciertamente no es la realidad, pero puede proyectarse en ella, fundirse con ella, y sólo mediante esta convivencia casi mística puede llegar a conocerla. El conocimiento metafísico se convierte en una participación: contraparte luminosa al adagio popular de que el movimiento sólo se demuestra andando.

La aplicación de este método al fenómeno de la vida orgánica resulta en su obra cumbre o al menos la más sorprendente y fascinadora de todas: "La evolución creadora". Allí la vida se nos presenta como una búsqueda, una incesante invención, no ya una adaptación mecánica al medio, como quería Darwin, sino un tanteo incesante con todos sus riesgos y todas sus posibilidades de éxito. A lo largo de este proceso surgen dos modos, dos estilos de vida: el del instinto, y el de la inteligencia. El primero preciso, seguro y limitado; el segundo impreciso, riesgoso e ilimitado. Y por este segundo camino del **élan vital**, que es el del hombre, se van acentuando las esencias del mundo mismo: la actividad y la libertad, es decir, la vida.

De perfil humano e intelectual radicalmente diverso de Nietzsche y de Bergson, William James, el representante más puro de la filosofía pragmática, centra su sistema en idéntica o parecida concepción del hombre como ente de vida. Años atrás había aparecido en el "Popular Science Monthly" un artículo que el autor, Charles Pierce, había titulado, con un sentido característicamente norteamericano, "¿Cómo aclarar nuestras ideas?" Veinte años después James, ya profesor distinguidísimo de psicología en la Universidad de Harvard, descubrió en el somero artículo de

su colega algo más que unos salutíferos consejos para quitarnos las telarañas de la cabeza. En efecto, enseña James en su primer trabajo filosófico fundamental, la verdad o la mentira de nuestras ideas hay que buscarlas en el efecto que sobre nuestra conducta puedan tener. Las ideas son instrumentos, proyectos de acción. Es erróneo creer que este nuevo criterio de la verdad sustituya en la doctrina de James toda otra forma de verificación. En realidad, el pensador norteamericano, profundamente influído por el empirismo inglés, y conciliador, si no ecléctico, por temperamento, admite todos los métodos clásicos de verificación, señaladamente la experiencia de nuestros sentidos y la ausencia de contradicción lógica. Pero desgraciadamente no todos nuestros juicios son tan evidentes como el juicio: "sobre esta mesa hay una campanilla", que puedo verificar viéndola; o "los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos", que puedo demostrar por un razonamiento lógico convincente. La ciencia, la religión, la vida social están llenas de proposiciones indemostrables e inverificables. Para ellas propone James su nuevo criterio. Es imposible demostrar, por ejemplo, los axiomas matemáticos, ni verificar experimentalmente las hipótesis de la ciencia, porque en cuanto se verificasen dejarían de ser hipótesis, ni los valores estéticos y morales, ni los dogmas de la religión. Para estos juicios y estas ideas reserva James su método, pero, además, insiste en que aquellas otras vías de ferificación no hacen más que confirmar la bondad del juicio o la idea. La verdad es, pues, una cualidad del pensamiento, es su condición de ser aprovechables, de ofrecernos un apoyo para actuar sin error, es decir, sin fracaso. Las discusiones sobre alternativas que en nada pueden afectarnos, que no pueden en manera alguna inclinar nuestra vida y nuestra acción en un sentido o en otro, como si los querubes tienen uno o dos pares de alas, carecen de sentido.

Esta postura epistemológica envuelve primeramente una concepción instrumental del conocimiento humano, un énfasis sobre lo que en éste hay de proceso más que de producto, doctrina que el otro gran pragmatista norteamericano, John Dewey, ha desenvuelto magistralmente, y, en segundo lugar, una peculiar metafísica en que nos presenta, en cuanto al hombre, la vida psíquica

como una corriente de conciencia, como una voluntad de superación, de búsqueda de un estado más pleno y más alto, búsqueda que se manifiesta en todas las variedades de la experiencia religiosa; y, en cuanto al mundo, una concepción pluralista del universo, que a ratos parece una reedición del viejo dualismo espíritu-materia, pero que fundamentalmente no es sino una manera de evitar las excesivas simplificaciones del racionalismo y el absolutismo finiseculares y abrir campo a la imprevisibilidad e infinitas mutaciones de la realidad y al eterno devenir de la vida.

DISCUSION

DR. MAÑACH: Dr. Vitier, ¿quisiera usted iniciar las preguntas al Dr. Baralt?

DR. VITIER: Quisiera felicitarlo por esa prodigiosa síntesis que ha hecho, y tendría curiosidad en saber qué tipo de relación cree él que exista entre la filosofía, especialmente la de Bergson, y la literatura de la época, sobre todo la poesía en la escuela Simbolista y la novela.

DR. BARALT: La pregunta se las trae, amigo Vitier. Claro está que la podría contestar con una generalización muy fácil, diciendo que, según el mismo Bergson, no hay nada discontínuo ni en el tiempo ni en el espacio y, por tanto, todos los fenómenos que se producen dentro de un momento determinado y dentro de una cultura determinada, que es la occidental, tienen que reflejarse los unos a los otros; pero decir exactamente en qué sentido la filosofía bergsoniana ha influído en la literatura...

DR. VITIER: Yo quisiera aclarar que no me refiero a un tipo de influencia sobre la literatura, sino más bien en qué sentido hay una coincidencia entre la literatura y la filosofía, sin ponerse de acuerdo en ese momento.

DR. BARALT: Creo que el nexo entre la literatura, el arte en general, y el vitalismo es muy evidente. La literatura finisecular toma caracteres muy peculiares de las vivencias del creador artístico; se hace más introspectivo el arte; la literatura abunda en cuestiones psicológicas, en cuestiones oníricas, en la representación directa de nuestra vida interior. Por ejemplo el surrealismo, que no es precisamente finisecular, pero que se inicia ya a la vuelta del siglo, es consecuencia de esa tendencia general de la cultura a tomar en consideración la vida intuitiva.

DR. RAMOS: Es un gran honor para mí alternar en este momento con mi excelente maestro de Lógica y Teoría del Conocimiento, mi querido amigo Luis Baralt. No voy a hacer una pregunta, sino una observación, mejor todavía: una andanada científica. El Dr. Medardo Vitier, distinguido filósofo racionalista, bien cimentado, en una de las conferencias

anteriores en la Universidad del Aire, de gran enseñanza, como todas las suyas dijo, si no recuerdo mal (y los **Cuadernos** me ratificarán, o rectificarán) que la América en estos últimos tiempos "padecía" de Pragmatismo. Muy agradecido al profesor Vitier de esta expresión, porque ello me permite llevar el punto que deseo presentar a la antítesis de esa tesis racionalista, con mi creencia naturalista y pragmatista de que estas ideas filosóficas han funcionado como remedio al padecimiento hiper-racionalista que padecía la humanidad. No es raro que William James, médico, fundador del Pragmatismo moderno, constituya en la Historia de la Filosofía su primer batallador, lucha que posteriormente han continuado con buen éxito otros muchos, generalmente norteamericanos, entre los que descuellan Dewey y Watson, el primero con su instrumentalismo y el segundo, ya dentro del campo de la Psicología, con su behaveiorismo, que entiendo debe traducirse al español, no por "conductismo", sino por **actuacionismo**, dentro de la semántica que comprendo en el vocablo inglés. Con todos los respetos para profesores actuales y pretéritos, para creyentes de la filosofía, de la medicina y de la historia, el concepto pragmatista de la primera, el homicultor de la segunda el antropo-histórico de la tercera, creo que me permitan decir que la ciencia cuando pueda poner de acuerdo a racionalistas y pragmatistas, que se complementan, cuando pueda hacer que los médicos sean biólogos, y lo mismo les ocurra a los historiadores, habremos colocado en el panteón lo que fué filosofía, lo que fué medicina y lo que fué historia.

DR. MAÑACH: Temo mucho que para el futuro vamos a tener que prohibir los papelitos, doctor.

DR. RAMOS: Pero el asunto merecía papelitos. Perdóneme, Dr. Mañach.

DR. BARALT: Bueno, en cuanto a mí, sólo puedo decir que el papelito me parece muy inteligente y muy puesto en razón, pero la pregunta no la veo.

DR. RAMOS: Dije que no era pregunta, sino una andanada científica de ésas, a que se refirió el Dr. Baralt al principio de su conferencia.

DR. BARALT: Lo que deduzco yo es que al Dr. Ramos no le gustó que el Dr. Vitier dijese que América estaba "padeciendo" de Pragmatismo. La palabra "padecer" es lo que le molestó, y a mí también me molesta extraordinariamente, porque he oído tantas críticas infundadas sobre William James, como si William James fuese un hombre de negocios aficionado a juegos filosóficos. William James era un talento extraordinario y un hombre de una severidad intelectual única, no sólo como hombre de ciencias, como psicólogo, sino como metafísico y como ético, y sobre todo, dentro de su Teoría del conocimiento. Su pragmatismo no quiere decir una vulgarización de todo conocimiento, sino que es algo mucho más hondo; por eso también me molesto un poco cuando se habla de "padecer" el Pragmatismo; creo que ha sido una influencia muy sana en el pensamiento filosófico contemporáneo.

DR. MAÑACH: ¿No cree usted, Dr. Baralt, que en general todas las filosofías tienen esa desgracia de que de ellas se derive casi siempre un "padecimiento?" Hoy día se está "padeciendo" de Existencialismo; se "padeció" de Positivismo, se ha "padecido" de idealismo, etc. Es la sombra que todas las claridades proyectan.

DR. BEGUEZ CESAR: Doctor, al enjuiciar a Nietzsche, a Bergson y a James Ud. lo hace en una línea paralela, y casi los pone a una misma altura. Yo voy a hacerle tres preguntas: una sobre Nietzsche, otra sobre Bergson y otra sobre James. En Nietzsche, el filósofo de los contrastes, hay dos contrastes que son la base firme de toda su literatura, y ellos le llevan a la ruina; yo quisiera que usted me dijera cuáles son esos dos contrastes, y qué línea directiva se observa en él.

DR. MAÑACH: Concrete un poquito más su pregunta doctor, no se puede formular la pregunta así. ¿Cuáles son los dos contrastes... Concentre su pregunta un poquito más?

DR. BEGUEZ CESAR: En Nietzsche se observan los dos contrastes, él es realmente pues el filósofo de las contradicciones y de los contrastes, hay dos en él: uno es el del entusiasmo admiración y otro es el de la antipatía. ¿Cómo es que se desarollan esos dos contrastes en toda su vida? En cuanto a Bergson, en la obra...

DR. MAÑACH: Vamos a acabar con Nietzsche primero. Aunque creo que ya usted está acabando con él... Perdone, Béguez César, es que no se pueden llevar tantas cosas en la cabeza.

DR. BEGUEZ CESAR: Pues háblenos entonces sobre los contrastes de Nietzsche.

DR. BARALT: El Sr. Béguez César me pone en una situación un poco difícil, de tratar de esclarecer su pensamiento. El ha encontrado contrastes en Nietzsche; indudablemente existen. Uno de ellos es el que apunté muy someramente entre el creador, el hombre de arte, el hombre apasionado, el apóstol y, por otra parte, el pensador. Lo único que puede ser interesante destacar en ese contraste es que aunque Nietzsche no es un pensador sistmático, que se propone un problema y lo aborda desde todos sus puntos de vista y eslabona sus premisas y sus conclusiones, que a pesar de eso, a través de toda su obra puede encontrarse una línea de pensamiento muy firme. Si hay contradicciones en él, son contradicciones que se justifican. Por ejemplo, él empezó en su juventud con una admiración extraordinaria hacia el arte wagneriano para, al cabo de los años, llegar a la conclusión de que se había equivocado; pero nos da justificaciones muy satisfactorias de su nuevo punto de vista. Eso yo no creo que pueda considerarse como una contradicción; es una enmienda en su pensamiento, pero basándose siempre en posiciones muy sólidas y muy constantes en su obra.

DR. BEGUEZ CESAR: En cuanto a Bergson en su "Evolución creadora", él trata el fenómeno del tiempo desde el punto de vista de lo

físico, de lo biológico y de lo ético. Yo quisiera que usted nos hablara, tanto para los oyentes invisibles más que para los visibles, sobre estos tres fenómenos. El factor tiempo en los fenómenos físicos, biológicos y éticos.

DR. MAÑACH: Dr. Béguez César, siento mucho tener que tomar lo que parece ser una actitud poco complaciente hacia usted; pero las preguntas aquí tienen que ser, necesariamente, preguntas de esclarecimiento de detalles. No pueden consistir en ampliaciones, ni en proponer grandes tesis interpretativas, que a lo mejor son exclusivamente del que interroga; en este caso, suyas, Dr. Béguez César...

DR. BEGUEZ CESAR: No, mías no. Eso está en la "Evolución creadora".

DR. MAÑACH: Puede Ud. concretar, reducir su pregunta a una fórmula tersa, a una expresión breve y clara?

DR. BEGUEZ CESAR: Bueno, muy bien.

DR. MAÑACH: Breve y clara, fíjese bien.

DR. BEGUEZ CESAR: Háblenos entonces sobre el factor tiempo en cuanto a Bergson en los fenómenos de duración.

DR. BARALT: Bueno, voy a tratar de decir algo muy sintéticamente sobre este punto. En primer lugar, no es en "La Evolución Creadora" donde Bergson plantea el problema del tiempo. Lo plantea, principalmente en "Los datos inmediatos de la conciencia", su primera gran obra, y después en "Materia y Memoria". En "La Evolución Creadora" él aplica conceptos filosóficos ya perfectamente asentados sobre el fenómeno de la evolución, haciendo una interpretación de la vida orgánica y la evolución de ésta hasta llegar a la creación y aparición del hombre en el mundo. En cuanto al problema del tiempo, yo no creo que él distinga en ninguna parte un tiempo para la materia y otro tiempo para la memoria, un tiempo para el mundo físico y otro tiempo para el mundo orgánico, como dice usted. Sobre todo, no hay un tiempo para lo que usted llama la vida ética; hay, simplemente, el concepto de tiempo, el análisis de lo que es el tiempo, el tiempo como vida, el tiempo como decursar. Es lo que él ya tenía perfectamente resuelto y establecido antes de entrar en el problema de la evolución.

SR. CARLOS MARTINEZ: Me hace el favor, esa exaltación que hace Nietzsche del superhombre y de la fuerza, ¿no cree el Dr. Baralt que es una puerta de escape para su propia debilidad?

DR. BARALT: Podría ser eso una interpretación legítima, y se ha hecho esa interpretación. Nietzsche (yo no he tenido ocasión de hablar de su personalidad y su vida) era un hombre difícil y desajustado socialmente. Un hombre que sufrió de una enfermedad gravísima, unas depresiones mentales extraordinarias que le llevaron a la locura. Los diez últimos años de su vida padeció de locura absoluta. Es muy posible que la agresividad de Nietzsche sea un poco consecuencia de un complejo psíquico suyo, un desajuste social, y que él se representase como ese ideal de

hombre, precisamente un tipo totalmente diverso del personal suyo. Eso es muy posible, pero yo no soy el llamado a opinar sobre eso; probablemente el Dr. Ramos sabría mucho más de eso que yo.

SR. MANUEL VENTO: Dr. Baralt, yo quiero saber qué hay de verdad en cuanto a que Nietzsche sufrió un golpe en el cráneo en la Guerra franco-prusiana, cuando se cayó de un caballo; si eso originó trastornos mentales en él y si eso ha dado origen al nazismo como Teoría del Superhombre: primera pregunta. Segunda: En cuanto a Bergson, cuando dice que la Naturaleza...

DR. BARALT: Vamos a acabar con Nietzsche. La primera pregunta no se la puedo contestar. No sé si es cierto que se cayó de un caballo durante la Guerra franco-prusiana o no. La segunda se la contestará un párrafo de mi conferencia que eliminé para mantenerme dentro de las 8 cuartillas de rigor. El párrafo dice así: "En Nietzsche la palabra virtud recobra su sentido clásico de fuerza, **virtus**, y renacentista de señorío, dominio, virtud. A nadie se le ocultará el parentesco que une a Maquiavelo, Gobineau, Nietzsche, Von Moltke, Hitler, y no es fácil relevar al autor del Superhombre de cierta responsabilidad en males gravísimos y recientes de la humanidad". Creo que ahí está contestada su prgunta.

SR. VENTO: La otra se refiere a la afirmación de Ud. de que la Naturaleza para Bergson no era de tipo discontínuo. Yo le he oído al Dr. Paul Laveren, Catedrático de la Sorbona de París, afirmar que la Naturaleza sí es de tipo discontínuo, puesto que la materia no es a la vez onda y corpúsculo. ¿Qné le parece al Dr. Baralt esa teoría?

DR. BARALT: ¿Qué la Naturaleza no es a la vez onda y corpúculo? No veo que haya conexión ninguna entre la concepción de la Naturaleza como onda y corpúsculo, quiere decir, como una combinación de sustancia y fuerza, que es la vieja concepción aristotélica de la Naturaleza, y la continuidad o discontinuidad de la misma.

SR. VENTO: Es decir, que él decía que era un decursar del tiempo, similar a los tiros de una ametralladora, que a pesar de que era una sucesión siempre en un mismo sentido, era discontínua, porque eran distintos elementos.

DR. BARALT: Sí claro, esa es una de las cuestiones fundamentales. Creo que nunca se pondrán de acuerdo los filósofos sobre ella. Precisamente, el contraste más grande que existe en Nietzsche y James es sobre ese punto. El pluralismo de James, es una afirmación de la discontinuidad de la Naturaleza, de la variedad irreductible de la Naturaleza. Como creo haber dicho, es probablemente una actitud sana en James, para evitar la simplificación excesiva de la concepción absolutista del mundo. Bergson toma una posición que no es pluralista, pero que no es tampoco monista; ve la Naturaleza como algo ligado, nunca separado; lo que la separa es la razón humana.

Cintio Vitier

El fin del Siglo en la Literatura

EN la segunda mitad del siglo XIX, considerada a grandes trazos, se producen cuatro tipos de fenómenos principales dentro de la expresión literaria: el "fin de siglo" propiamente dicho, como producto específico de la cultura francesa; la generación de novelistas, poetas y críticos ingleses que se mantiene imperturbable en el recinto cerrado de la madurez victoriana; la línea de creadores americanos como Whitman o Darío, cuyo sentido último es auroral y no finisecular; y la aparición de visionarios aislados que, provenientes de literaturas alejadas del centro de Europa, planean sobre sus conflictos con una amplitud y profundiad que desborda el marco cronológico: tales Ibsen y Dostoiewsky.

Aparte la imposibilidad de abarcar dentro del límite de estas páginas tan gigantesco horizonte literario, es evidente que en una conferencia mínima sobre el fin de siglo por antonomasia, tenemos que ceñirnos al primero de los fenómenos apuntados.

Desde el período de la llamada literatura de emigrantes hasta las consumaciones de Hugo y de Balzac, Francia había constituído un centro de irradiación y recepción con respecto a los otros dos polos decisivos en el panorama europeo de la época: el naturalismo inglés y la escuela romántica alemana. Pero el hecho de producirse en ella el acontecimiento político cuyas consecuencias habrían de generar las estructuras espirituales más característica del nuevo siglo, además de las cualidades propias de la sensibilidad francesa, especialmente dotada para culminar todo proceso literario, le daban a esta nación una especie de mayoraz-

go en la conducción de un movimiento que, en sus orígenes, se planteó como una polémica en torno al porvenir de las ideas del siglo de Rousseau y de Voltaire. Vemos así que cuando el romanticismo en el resto de Europa se sosiega y comienza a ofrecer una literatura, si bien saturada de sabor y madurez en espíritus como Dickens o Browning, marginal con respecto a su proceso más dramático, nuevas generaciones de escritores franceses prosiguen, con apasionado rigor, extrayendo las últimas consecuencias y contradicciones de los principios planteados por la revolución romántica.

Esas "últimas consecuencias" van a darle un sabor de elixir o precipitado a la literatura de las postrimerías del siglo XIX, y su mezcla sutil con los primeros rumores confusos de la sensibilidad del próximo siglo, determinan su complejidad y su encanto. Quisiéramos sólo ofrecer, no un catálogo de escuelas, nombres de autores y obras, sino un recuento, lo más preciso posible dentro de la rapidez obligada, de las cuestiones esenciales de ese momento finisecular en lo que tiene de unidad discernible de cultura, de instante que puede deslumbrarnos por la acumulación de luz concentrada y última.

El romanticismo, en efecto, había llegado a un espléndido mediodía hacia la mitad del siglo. La figura solar de Hugo nos da de 1830 a 1850 la imagen de un espacio abierto a la mirada, de una plenitud de voz y una libertad armoniosa en los movimientos de la vida y la expresión. Pero esa rotundidad cenital se transforma rápidamente en un ocaso donde los objetos del novelista y el lírico velan sus perfiles, provocando una búsqueda que empieza a hacerse dolorosa y fanática. Discernimos entonces, ante la creciente desintegración del absoluto romántico, una multiplicidad de caminos crepusculares que pueden resumirse en tres direcciones: la observación minuciosa de la realidad (de los hermanos Goncourt a Maupassant); la idolatría esteticista (de Gautier a Anatole France); el arte como sucedáneo de la religión (de Baudelaire a Mallarmé).

Dentro del ámbito de la novela, la escuela realista con la observación erigida en método que únicamente cede el sitio, en los temas históricos, legendarios o técnicos, a la erudición exhaus-

tiva, y que en la obra de los Goncourt aparece debilitada por el amaneramiento del estilo, tiene su cultivador más agudo y perdurable en Flaubert, su propagandista más espectacular en Zola. La obra de Flaubert, por otra parte, se dibuja sumida en la atmósfera de una angustia que no habían conocido las generaciones anteriores: la angustia de la forma. Si el asunto novelesco tendía a perder su generoso y abarcador impulso, ligado con la ruptura de las convenciones literarias y sociales del XVIII, para transformarse en un documento rigurosamente controlado como corte seccional de la burguesía post-revolucionaria, esa agudización del campo óptico del novelista llevaba necesariamente a una concentración de sus medios expresivos. Pero la concentración es siempre el resultado de una actitud crítica, indispensable también para discernir los datos que han de organizarse en un documento ejemplar. Por eso Thibaudet, refiriéndose a los hombres representativos de las generaciones de Hugo y de Flaubert, declara: "Es el genio y la inteligencia, es la efusión y la crítica que se enfrentan".

Los caracteres diferenciales, en efecto, se polarizan en torno a ese contraste: si el genio romántico apunta de una parte a lo subjetivo, de la otra a lo efusivo, la inteligencia crítica tiende a la objetividad, la impersonalidad y la decantación. Nace de aquí la estética de Flaubert, patente en este pasaje de su Correspondencia: "Tendrás piedad de la costumbre de cantarse a sí mismo. Eso triunfa una vez en un grito; pero, cualquiera que sea el lirismo de Byron, por ejemplo, ¡cómo Shakespeare lo aplasta con su impersonalidad sobrehumana! ¿Se sabe siquiera si era triste o alegre? El artista debe procurar hacer creer a la posteridad que él no ha vivido". Y sin embargo, tanto Flaubert como su gran compañero de generación, Baudelaire, estaban mucho más lejos que los grandes románticos de la idealizada impersonalidad de los clásicos, porque éstos no eran conscientes de sus límites y ventajas: representan sólo el resultado natural de cierta sazón histórica y humana que no volverá a repetirse, pero que por el lado de la libertad, la inocencia y el placer sin trabas en la creación, resulta estar más cerca precisamente de figuras como Byron o Hugo. Si éstos se cantaban a sí mismos, lo hacían con absoluto candor y proyectados en una dimensión tan heroica y monumen-

tal, que lo subjetivo se volvía objetivo. "Víctor Hugo era un loco que se creía Víctor Hugo", ha dicho Cocteau, y este género de locura lo primero que elimina es el dolor de la intimidad crítica. En cambio, paradójicamente, la obra de Flaubert acaba convirtiéndose en nuestras manos en un texto de la confesión más íntima, delicada y personal que pudiera imaginarse. Cuando él dijo "Madame Bovary soy yo", quería aludir al estado de participación en la perspectiva interior del personaje que estaba creando, pero hoy sabemos por su **Correspondencia** y sentimos en la tensión de sus páginas, que el drama del escritor era ya inseparable del drama del hombre.

Por los temas Flaubert es también decisivo. Su típica dualidad a este respecto va a informar los gustos literarios del fin de siglo: de una parte la vulgaridad cotidiana, que provoca en su estilo un nuevo género de belleza (fué el primero, dice Proust, que le puso música a los silencios de la prosa) dentro de un pesimismo secretamente exaltado; de la otra, lo fabuloso, lo "bárbaro", lo opulento de color: leyenda o vitral que se hará congelada miniatura en los esmaltes parnasianos. ¡Con cuánta claridad vemos en esa doble temática la reacción crítica contra la retórica de la generación genial; y los últimos resplandores, cada vez más agudos y angustiosos, de esa misma retórica! En **La Tentación de San Antonio**, en **Salambo**, en **San Julián el Hospitalario**, en **Herodías**, asistimos a una especulación exhaustiva y sistemática de los elementos románticos decorativos, un poco a la manera feroz y teatral del Delacroix; en **Madame Bovary**, en **La Educación Sentimental**, en **Bouvard y Pecuchet**, en **Un Corazón Simple**, el lirismo romántico se hunde en las raíces mismas de la vida o del alma del escritor, para mostrarnos su imposibilidad cotidiana envuelta en una atmósfera de sorda irritación o ternura incontenible. Pero en cualquiera de ambas líneas sentimos que Flaubert, comparado, por ejemplo, con Stendhal, tiene ya más orgullo que señorío, y que se aferra a sus asuntos y personajes con una obstinación que anuncia las crisis del género.

Con menos finura y mayores pretensiones científicas y sociales, aunque también con un vigor imaginativo y épico indiscutible, Zola desarrolla los principios del realismo aplicados a la des-

cripción de las clases miserables y los estados patológicos, bajo la influencia de las ideas entonces reinantes, propugnadas por Darwin, Taine, Claude Bernard y otros, sobre la función de la herencia y el medio. Más interés conserva hoy para nosotros la obra, ceñida y sólida, de Maupassant, verdadero clásico de la novela corta y el cuento contemporáneo.

Por otra parte, lo que llamamos la idolatría esteticista, la conversión de la belleza formal en ídolo impasible, sufre un proceso que va de las malicias sonrientes de Banville y Gautier a la cristalización maniática de la escuela parnasiana (sin negar las venturas perdurables de Leconte de Lisle y Heredia), llegando hasta las estilizaciones más penumbrosas e irónicas de Anatole France y aún de Oscar Wilde. El anhelo parnasiano de perfección, en lo que tiene de búsqueda de un mundo verbal resistente y autónomo, es organizado también por Mallarmé con fines más trascendentes y que se vinculan a la tercera dirección señalada, la que reconoce en Nerval un precursor y en Baudelaire un maestro. Nos referimos aquí al simbolismo, mas no tanto a la escuela propiamente dicha según se integra a partir del famoso banquete a Moréas en 1891 —escuela cuya función teórica y atmosférica, opuesta al realismo y al Parnaso, no cabría negar, pero que en definitiva agrupó en la bohemia del Barrio Latino o de Montmartre y en un hervor de revistas fugaces, a una pléyade de poetas de escasa significación universal— como a ese movimiento más profundo y todavía hoy activo, que va de **Las Flores del Mal** a **Las Iluminaciones** de Rimbaud. Como telón de fondo deben situarse la pintura impresionista, el pre-rafaelismo inglés, las filosofías de Shopenhauer y Hegel, y, sobre todo, la música wagneriana.

Es indudable que todo el siglo XIX tiende a hacer verosímiles esos monstruos ideales que se llaman la religión de la ciencia positiva (completada, al estilo de Renan, por una ciencia de la religión, y al estilo de Taine, por una filosofía del arte), y la religión de la belleza pura o en sí, que habría de provocar en escritores como Bloy, Peguy, Claudel, reaccionando contra la afectación amoral y decadente del fin de siglo, una verdadera hambre de arte al servicio absoluto de los misterios y sacramentos cató-

licos. Ya la adoración de la forma (el **Arte por el Arte,** luego el Parnaso) delata una nostalgia de objetividad que degenera en estéril idolatría. Pero es en el alma profundamente religiosa y en la consciencia dolorosamente crítica de Baudelaire donde va a plantearse con claridad el conflicto espiritual de un mundo(en el que aún vivimos) que empezaba entonces a vislumbrar el vacío de su corazón, en el que se había sustituído, por un encadenamiento de razones históricas que tenían su fuente en plena Edad Media, la fe en lo invisible por la fe en el progreso y la idea de Dios por la idea de Cultura.

Baudelaire percibe, el primero, con absoluta nitidez, ese vacío que se disfraza de tedio o de nostalgia; pero también es el primero que descubre el valor estético puro, la voluptuosidad que puede entregar ese vacío. No es en definitiva tan religioso ni tan crítico como, de un modo simple y atroz, artista. Sabe que el pecado de la carne y del espíritu es la visión de su poesía, y no tiene la fuerza de renunciar a ese alimento que le finge un absoluto negativo, un infierno de delicias matemático-sensuales; pero en cambio tiene la fuerza de vivir y morir por todo ello.

En un reciente ensayo ha pretendido demostrar Jean-Paul Sartre que la tragedia de Baudelaire se explica por el hecho de que, siendo distinto y superior a la burguesía familiar y circundante, no se atrevió (y cita el caso opuesto de André Gide) a crearse una moral propia, una escala de valores original y ajustada a las necesidades de su vocación. Lo cierto es que la vocación misma de Baudelaire, en el sombrío esplendor de sus mejores testimonios, no puede entenderse sin los supuestos y dilemas de la moral cristiana (parecido, en esta feroz dependencia, a los personajes de su contemporáneo más genial, Fedor Dostoiwsky). En su poesía, en sus diarios, en sus cartas, sentimos siempre, como algo irrenunciable, la obsesión de la culpa y el castigo, el sabor de lo paradisíaco como ausencia infinita en el placer, la necesidad incesante de un juez, de una mirada que no deje que todo caiga en el laberinto de la conciencia crítica individual —laberinto donde el protestante Gide halaría su camino, pero donde el católico Claudel sólo encuentra lo que ha llamado "nuestra indecible absurdidad personal".

De todos modos, en el balance último, Baudelaire impulsa a la poesía por un camino que tiende a convertirla en sucedáneo de la religión (con las cualidades consecuentes: hermetismo, liturgia, mística); en instrumento autónomo para la penetración de los misterios de la arquitectura musical del cosmos y del alma humana. El poeta es el ser dotado para percibir, por el privilegio de sus sensaciones(ya que el ser y la apariencia se comunican esencialmente), y para expresar, por la magia de sus palabras, las imágenes, los símbolos y las correspondencias que constituyen la trama de la vida en su acepción más profunda. A partir de este planteamiento, el sentido de la poesía se modifica sutil y radicalmente, pasando por la juglaría galante o conmovedora de Verlaine, hasta llegar a la figura extrema de Rimbaud. En otro sitio hemos dicho: "Baudelaire y Verlaine libraban su batalla (la de la autonomía de lo poético) todavía condicionados por un sistema de supuestos morales cuyo derecho a intervenir en lo más profundo de sus visiones no osaron nunca discutir. Rimbaud exige un último desgarramiento, exige una libertad impermeable a toda condición o problema anteriores a ella misma: la libertad de hacerse enfermo, desdichado, incluso monstruoso, con tal de ver, con tal de saciar el hambre insoportable de ver lo que la realidad oculta". Puede así decirse que la religión de la poesía, con toda su desesperada invocación de una ausencia terrible, tiene su profeta en Baudelaire, su místico en Rimbaud, su sacerdote en Mallarmé. Esta onda adquirirá nueva fuerza con Rilke y los surrealistas, y llegará, de un modo difuso e irrechazable, hasta nuestros propios días.

En cuanto al teatro de la época, es el género de cultivo menos trascendente para nosotros, a pesar de movimientos de renovación de las tradiciones escénicas tan importantes como los emprendidos por el Teatro Libre, el Teatro Antoine y el Teatro de Arte. Dumas hijo, Augier, Labiche, Becque, ejemplifican la línea realista. La simbolista reconoce su máximo representante en Maeterlinck, cuyas obras más típicas, por la levedad de estructura, la atmósfera de ensueño y la técnica impresionista, constituyen documentos de la sensibilidad finisecular. El simbolismo dramático,

sin embargo, iba a alcanzar consecuencias más vastas e integradoras en el gran teatro poético de Claudel.

Si pensamos ahora en el rostro de Baudelaire, en los trajes de Madame Arnoux, en el ajenjo de Verlaine, en el **Yo acuso** de Zola, en los salones de Heredia y Mallarmé, en el candor de la Exposición Universal, en las cóleras de Bloy, en las carcajadas de Wilde, en los palcos y bailes públicos de Renoir, en la orquesta de Debussy, en todo aquel mundo que iba a ser el tiempo perdido y reencontrado del memorialista de la época, Marcel Proust, comprenderemos además que el fin de siglo es también un momento prodigioso de la imaginación europea. Nunca la moda, la política, la sociedad, la moral, la ciencia, las artes y la religión fueron tan literarias. Nunca, tampoco, la vida reveló tanto la esencia de la literatura: de ese extraño juego en que el hombre occidental parece estar escuchando siempre la palabra tentadora: **seréis como dioses.**

DISCUSION:

DR. MAÑACH: ¿Quiere usted, Dr. Baralt, hacer alguna pregunta al Dr. Vitier?

DR. BARALT: Con mucho gusto, Dr. Mañach. Primeramente quiero felicitarle por esa síntesis, tan apretada como luminosa, que ha hecho de un momento tan múltiple y proteico como el del fin de siglo, y quisiera concretarle una pregunta de carácter muy general. El término "fin de siglo" sobre todo su equivalente francés "fin de siecle" ha tomado una acepción peyorativa. En su trabajo, una vez nada más usó la palabra "decadente". Quisiera que él nos dijese en qué consiste y por qué se ha producido esa acepción peyorativa de "fin de siecle", y si tiene justificación.

DR. VITIER: Doctor, yo creo que efectivamente tiene una justificación, si enfocamos el fin de siglo en sí mismo, no en relación con los gérmenes que se han derivado de él para la literatura posterior. Es decir, que efectivamente el movimiento decadente, del cual yo no he podido hablar, que da origen al simbolismo propiamente dicho, cuya figura principal es Verlaine, generó una serie de subproductos, tanto literarios como vitales, que, a mi juicio, justifican una cierta prevención contra aquel momento, en que gérmenes muy profundos para la visión poética y para la creación literaria en general, aparecían mezclados con un tipo de vida disoluta y fuera de la ley. Por eso llegó a pensarse que esta conducta

era inseparable del ejercicio de la poesía, de la literatura, de las artes en general. Pero lo que a nosotros nos interesa (y ése es el criterio que yo he seguido al hacer esta pequeña conferencia) es lo que del fin del siglo nos queda, nos importa y nos alimenta todavía.

SR. OTTO JAHKEL: Doctor, dos preguntas muy breves: una de ellas, si usted cree que la obra llena de prejuicios de Paul Claudel sobrevivirá; y la otra, si Vicente Huidobro se podría incluir en esa generación finisecular.

DR. VITIER: No estoy de acuerdo ni con una ni con la otra pregunta, porque ya llevan en sí una cierta respuesta, sobre todo la primera. Yo no creo que la obra de Claudel esté llena de prejuicios sino de fe; si la fe es un prejuicio, entonces... Y en cuanto a Huidobro, desde luego, se sitúa en un momento muy posterior, en un momento de creacionismo que corresponde a la primera postguerra de este siglo.

INDICE

Pág.



Distribución exclusiva:
OSCAR A. MADIEDO
O'Reilly 407
La Habana.